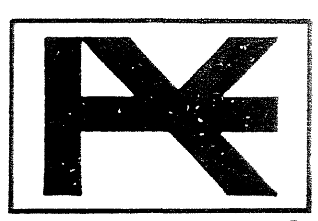
Sección: Clásicos

Leibniz: Discurso de metafísica

Introducción, traducción
y notas de Julián Marías

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *Discours de métaphysique*
Traductor: Julián Marías

Introducción a la
metafísica en el siglo XVII

Primera edición en «Revista de Occidente»: 1942
Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1982

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-1911-6
Depósito legal: M. 25.629-1982
Impreso en GREFOL, S. A., Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

Todo libro clásico, y más aún si es de filosofía, tiene supuestos que es menester conocer para comprenderlo de un modo suficiente. La frase escrita en un momento del tiempo y en una determinada circunstancia quiere decir algo muy concreto en virtud de su aquí y su ahora, y su intelección plena requiere que se tenga presente su contexto histórico. Interesa, por tanto, que los libros clásicos vayan acompañados de algunas consideraciones actuales que los sitúen en una perspectiva y ayuden a orientar su interpretación. Esta necesidad es reconocida de antiguo, y el modo usual de satisfacerla es el comentario. Pero ahora, al presentar al lector español el Discurso de metafísica *de Leibniz, prefiero prescindir, por el momento, de la referencia directa a esta obra y hablar escasamente de ella dejando para las notas las aclaraciones concretas de su contenido. La razón de esto es clara. Hay libros cuyas dificultades son primariamente intrínsecas: el texto es problemático, la autenticidad de algunos pasajes es dudosa, están llenos de alusiones poco evidentes o tienen*

puntos de penosa comprensión; en estos casos, el comentario es un simple auxilio necesario para el lector. Pero otras veces la lectura de los libros resulta diáfana y transparente; cada página, cada frase de ellos, es clara y obvia; se pueden leer de un tirón, sin tropezar en el recodo de cada párrafo, como en aquéllos en que la oscuridad nos acecha a la vuelta de cada hoja, en una perpetua emboscada que arrostra la mente en sobresalto; y, no obstante, lo que resulta más problemático es su sentido total, su significación y su alcance. Esto suele ocurrir, sobre todo, en esos escritos esenciales en que se resume apretadamente la vida intelectual de una época entera; los libros en que la filosofía inicia una etapa, como el Discurso del método, *de Descartes, o la cierra en plena madurez, como el* Discurso de metafísica, *de Leibniz.*

Estos dos breves escritos, de título paralelo, han tenido una suerte muy desigual en la historia de la filosofía. El discurso cartesiano, compuesto al alborear el racionalismo, ha sido largamente leído y estudiado; a él se ha apelado siempre en primer término para conocer el pensamiento de su autor y aun el carácter general de la filosofía de su siglo, y es tal vez el libro más notorio de la filosofía moderna entera. El discurso de Leibniz, en cambio, inédito hasta mediados del siglo XIX, ha sido poco y tardíamente conocido; su ausencia de las colecciones impresas de escritos leibnizianos ha hecho que haya contribuido en escasa medida a formar la imagen usual del pensamiento de Leibniz; y aun después de haberse publicado no ha reobrado excesivamente sobre la idea tradicional, y todavía hoy se suele exponer la metafísica leibniziana tomando como punto de partida la Teodicea, *los* Nuevos ensayos *y, sobre todo, la* Monadología.

Ahora bien, todas estas obras son parciales y dejan en sombra aspectos decisivos de su sistema; no es fácil ver en ellas la arquitectura de la totalidad y el engarce de los problemas. En el Discurso, *en cambio, todo está en la conexión más perfecta, y apenas habrá motivo importante de la filosofía leibniziana que esté tratado o al menos puesto en su lugar. Es imposible acumular en tan breve espacio más cantidad de sustancia metafísica: por eso le corresponde el máximo de eficacia para mover el pensamiento filosófico. Pero no es esto sólo, sino que como Leibniz recoge todas las tradiciones que encuentra en su tiempo y las incorpora de un modo vivo a su sistema, el* Discurso de metafísica *resulta el resumen más denso y sistemático del pensamiento del siglo XVII. Y no sólo en las cuestiones estrictamente filosóficas, sino en aquellas otras que han estado en estrecha conexión con ellas y resultan indispensables para comprender la evolución de la metafísica moderna: la teología y la ciencia físico-matemática. En las escasas páginas del* Discurso *aparecen, planteados por la mente genial de Leibniz, los más graves problemas que habían ido acuciando a los hombres del siglo XVII: la actitud ante el pasado filosófico, desde Grecia hasta la Escolástica, el problema del método, el del origen de las ideas, el de la comunicación de las sustancias, la relación entre la extensión y el pensamiento y entre la extensión y la fuerza, la cuestión del yo, la interpretación del hombre como* raison, *la libertad, la gracia, la persona, el sentido de la moralidad, el problema del mal, el del infinito y, sobre todo, como clave de los demás, el gran problema que se ventilaba entonces, a veces enmascarado bajo apariencias extrañas, pero siempre vivo y punzante: el problema de Dios.*

Por esto, cada línea del Discurso de metafísica *viene cargada de hondas resonancias, que le confieren su auténtico y pleno sentido. En las notas que siguen paso a paso el texto, intento poner de manifiesto esas resonancias múltiples y restablecer sus conexiones; pero es menester disponer para ello de un previo sistema de referencias. Cuando se lee el* Discurso *con clara conciencia de su puesto en la historia del pensamiento, se tiene ante los ojos, como en un mapa, el panorama espiritual de Euro-*

pa en uno de los momentos capitales en que ésta ha ido decidiendo su destino: en el momento en que, definitivamente, puso su vida de casi tres siglos a la carta del racionalismo. En la obra de Leibniz, la Edad Moderna, que ahora está acabando, se poseyó intelectualmente a sí misma. Pero para penetrar cabalmente en ella, sobre todo en su más conocida y certera expresión, es menester reconstruir las líneas generales del ambiente espiritual de Europa en aquella centuria: esto es lo que voy a intentar en las páginas que siguen.

I. La mente europea en el siglo XVII

La Edad Moderna no comienza de una vez en Europa. Desde que se rompe la unidad del mundo medieval, allá en el siglo XV, hasta que la modernidad llega a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren doscientos años. Es un plazo bastante largo para que la expresión «Edad Moderna» resulte un tanto ambigua: los elementos que la han constituido han ido apareciendo lentamente sobre la faz de la historia europea, y en cada instante han coexistido estratos de claro linaje medieval con otras capas posteriores, de indudable filiación moderna; hasta tal punto, que en algunos países, como España, ha parecido problemática la existencia del Renacimiento y se ha pensado que la Edad Media perduraba allí casi hasta el siglo XVIII; lo cual no es verdad sino en medida muy escasa y en algunas dimensiones parciales de la vida.

La transición del mundo medieval al moderno se realiza primero en tres esferas vitales: el arte, la política y la religión. El arte renacentista —sobre todo en Italia y Flandes—, la formación de las nacionalidades de Occidente —con la subsiguiente expansión colonial y ultrama-

rina— y la Reforma protestante, seguida de la Contrarreforma católica, que culmina en el Concilio de Trento son los grandes hechos históricos que determinan el paso de una época a otra. Y todos ellos se encuentran agrupados entre los últimos años del siglo XV y la primera mitad del XVI, aproximadamente. Señalemos algunas fechas: 1474, unión española; 1483, muerte de Luis XI de Francia; 1485, Enrique VII de Inglaterra inicia la dinastía de los Tudor; 1556, abdicación de Carlos V; 1558, comienzo del reinado de Isabel de Inglaterra; 1517, las noventa y cinco tesis de Lutero; 1531, separación de la Iglesia anglicana; 1540, fundación de la Compañía de Jesús; 1545-63, Concilio de Trento.

En la ciencia y en la filosofía, la cuestión es más larga y más compleja: se sale muy pronto, ciertamente, del ámbito escolástico; pero una cosa es la salida y otra la llegada; desde los físicos nominalistas hasta Galileo y Newton, y desde Guillermo de Ockam hasta Descartes y Leibniz, la mente europea necesita más de dos centurias para alcanzar un nuevo saber acerca de las cosas. Ockam, el último gran filósofo medieval, muere hacia 1350; hasta 1543 no aparece el tratado De revolutionibus orbium caelestium, *de Copérnico —que es sólo el primer intento de física moderna—, y sólo en 1609 publica Kepler su* Physica caelestis, *segundo paso aún inmaturo; la* nuova scienza *no se logra hasta algo después, cuando se van publicando las grandes obras de Galileo: en 1623,* Il Saggiatore; *en 1630, el* Dialogo dei massimi sistemi; *en 1638, los* Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze, *de título tan revelador; y la plenitud de la ciencia natural moderna no se alcanza antes de 1687, con la publicación de los* Naturalis philosophiae principia mathematica, *de Newton. Respecto a la filosofía, el* Discours de la méthode *cartesiano es de 1637, y las* Meditationes, *de 1641; el* Discours de métaphysique, *que significa la madurez de Leibniz, probablemente de 1686. Son pues, doscientos años para comenzar realmente la nueva época, que se convierten en trescientos si queremos llegar a los momentos de madurez total. Y si bien el pensamiento de los años intermedios no es ya medieval, no puede decirse* todavía *que eso sea la filosofía moderna; porque no es en verdad moderna, sino más bien un intento de renovar lo menos sustancial de la especulación antigua, y sobre todo porque, salvo algunos momentos aislados y excepcionales, no merece en último término el nombre de filosofía, si por este término se entiende, en efecto, un auténtico saber metafísico acerca de lo que las cosas son.*

Pero cuanto más se insista en la indudable discontinuidad de las etapas de plenitud filosófica, más agudamente se nos presenta un nuevo problema. En todas las épocas, al menos en nuestro mundo occidental posterior a Grecia, es decir, en la Antigüedad mediterránea y en Europa, la vida se apoya en una filosofía que, en cierto sentido muy concreto, es ingrediente de ella y, por tanto, un elemento necesario para su comprensión y para la intelección de la realidad histórica. Las épocas que consideramos como «intermedias» o «de transición» son, desde el punto de vista histórico, tan sustantivas como las demás; por tanto, la filosofía que en ellas se hace y de la que viven requiere explicación, y sin un conocimiento suficiente de ella no podemos comprender íntegramente la realidad histórica. Sobre este punto ha insistido extraordinariamente Ortega en su prólogo a la traducción española de la Historia de la Filosofía, *de Bréhier. Pero, por otra parte, no en todo momento vive el hombre de igual manera fundando su existir en una filosofía —piénsese en que ésta es una realidad que aparece en un concreto momento histórico y en un lugar determinado: las costas jónicas del siglo VII antes de Jesucristo, y que sólo ha existido después en ciertos círculos culturales y no en otros—; además, cabe que la filosofía de que vive una época no sea en rigor* suya; *y por último, aparte de esto, es posible que sea* deficiente *en*

cuanto filosofía, es decir, como intento de aprehender verdaderamente la realidad. Esto establece categorías muy distintas entre los sistemas filosóficos —y no sólo, naturalmente, por lo que se refiere a su «valoración»— y, a su vez, afecta de modo decisivo a las épocas históricas respectivas, porque no es lo mismo poseer un sistema de convicciones filosóficas propias, pensadas en función de la circunstancia en que se vive, y además con sentido metafísico —expresión a todas luces vaga e insuficiente, pero que designa una concretísima realidad—, que usar un repertorio de ideas ajenas, toscas en cuanto tales y adaptadas de un modo extrínseco a la situación, que queda automáticamente determinada y calificada por este mismo hecho.

Esta diferencia es la que encontramos si comparamos el período que va del siglo XIV al XVI con la situación intelectual del XVII. En el primero se carece de un sistema de ideas congruentes y pensadas de un modo original: se vive de los restos de la tradición pretérita, mezclados con intentos de restauraciones antiguas y con algunos atisbos nuevos, que no pasan de ser eso, atisbos. En el segundo, la ciencia y la filosofía se mueven con una seguridad incomparable y poseen un cuerpo unitario y eficaz de doctrina acerca de la realidad. Pero sería un grave error interpretar el pensamiento posterior a Ockam y anterior a Galileo y Descartes como una preparación de *éste; esta idea progresista nos impediría comprenderlo y quitaría a ese pensamiento toda la sustantividad que posee, y que es independiente de sus calidades estrictamente intelectuales; otra cosa es decir que algunas ideas de esa época hayan resultado antecedentes necesarios de la* nuova scienza *o de la filosofía racionalista; se las podrá interpretar así vistas desde el pensamiento posterior, y esta visión es perfectamente legítima y necesaria; pero a condición de que no sea exclusiva, ni siquiera primaria, sino que le preceda una comprensión suficiente de esas ideas en sí mismas y en la perspectiva*

de su tiempo. Sólo algunos pensadores de carácter especialmente innovador y fragmentario —que son, tal vez, los que hoy *más nos interesan— se pueden entender como primera intuición y vislumbre de las grandes ideas que dominarán* en acto *la filosofía del XVII, y requieren, por tanto, ser estudiados desde ellas. Tal es el caso, entre otros, de Copérnico o Nicolás de Cusa.*

Ahora podemos preguntarnos: ¿qué elementos filosóficos encuentran en su circunstancia y en su inmediato pretérito los grandes metafísicos del siglo XVII? Y, en segundo lugar: ¿en qué medida y en qué sentido intervienen en la formación de su propia filosofía? Para terminar con una tercera interrogante: ¿cuáles son las etapas y los problemas de esta metafísica de la época barroca?

* * *

El volumen mayor de la enseñanza y la producción filosófica al comienzo del siglo XVII está constituído aún por la Escolástica; conviene que la falta de vigencia de ésta para los espíritus renacentistas y la hostilidad con que la miran no nos haga olvidar ese hecho. La filosofía que habitualmente se escribe y se enseña en las Universidades es el escolasticismo tomista, escotista u ockamista, primero, y luego más bien en la forma que recibe de los maestros hispánicos, Juan de Santo Tomás, Fonseca o Suárez, por ejemplo. Descartes estudia la Escolástica en La Flèche; Malebranche recibe análoga formación en el Collège de la Marche; aun en los medios protestantes, la juventud de Leibniz está consagrada al estudio de los escolásticos, antes de abordar el de los autores modernos.

Este es el gran supuesto sobre el que se mueve toda la especulación racionalista, y la referencia a él es constante; Descartes, con suma frecuencia, se sirve de los términos de l'école *cuando quiere hacer comprensible su pensamiento a la generalidad de los lectores; en Leibniz,*

en cambio, las alusiones a la Escolástica son más explícitas y concretas, sin duda porque ya está más lejos de las mentes contemporáneas: en efecto, en los años que median entre un pensador y otro —medio siglo justo—, ha sido sustituída en gran parte, si bien no totalmente, por el cartesianismo; véase, para no hablar sino del pensamiento católico ortodoxo, la obra de Bossuet, y quizá más aún el Traité de l'existence de Dieu, *de Fénelon de tan claras raíces cartesianas.*

Pero conviene distinguir, dentro de esta Escolástica, dos fases distintas, incluso cronológicamente: una, la que podemos llamar propiamente medieval, *es decir, el nominalismo posterior a Ockam, contra el cual reacciona ásperamente el humanismo del Renacimiento; su último representante de alguna importancia es Gabriel Biel (1425-1495, aproximadamente), pero antes y después de él la significación de estos escolásticos es muy secundaria. La segunda fase es ya renacentista, y en cierto sentido* moderna: *la Escolástica española, con sus repercusiones en Portugal y en Italia; esta Escolástica, que envuelve ya una reacción frente al humanismo y se enfrenta con los problemas del Renacimiento (cuestión de los indios, del derecho de gentes, del Estado moderno, Reforma protestante, etc.) es de una fecundidad muy superior y ha influído de modo más positivo en la filosofía racionalista. Este grupo, principalmente dominicano y jesuíta, comienza con Francisco de Vitoria (1480-1546), se continúa con los teólogos tridentinos (Soto, Melchor Cano, Carranza, Báñez, Láinez, Salmerón, Molina, etc.) y termina con los tres filósofos antes nombrados, Pedro Fonseca (1548-1597), el comentador portugués de Aristóteles, Francisco Suárez (1548-1617), el metafísico más original de la Escolástica moderna, y Juan de Santo Tomás (1589-1644), contemporáneo de Descartes; estos son los tres pensadores que realmente influyen en la filosofía racionalista del XVII, y sólo por ellos se vuelve la atención —así en Leibniz— a los escolásticos del siglo XIII.*

En segundo lugar, encontramos la reacción manifiesta contra la Escolástica: el humanismo. Su punto de arranque se encuentra en Italia, con un lejano representante —Petrarca— en pleno siglo XIV y una madurez en las Academias, como la Platónica de Florencia (1440) —con Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Bessarion, etc.—, y los aristotélicos (Hermolao Barbaro, Pietro Pomponazzi). Esta línea se prolonga hasta el siglo XVII con Maquiavelo y Campanella o con Telesio, que representa un giro hacia el estudio filosófico de la Naturaleza. Todo el extenso y activo grupo humanista (Erasmo, Moro, Montaigne, Ramus, Vives, etc) se opone a la filosofía medieval e intenta superarla, pero sólo puede enfrentarle un pensamiento bastante superficial, fundado en su máxima parte en una presunta restauración de la filosofía grecorromana. Lo más sustantivo de este movimiento desde el punto de vista filosófico, es la presencia renovada de los sistemas antiguos, que tan hondamente han de influir en la metafísica y en la moral del siglo XVII. Pero Aristóteles y aun Platón ceden pronto el primer puesto a las filosofías del final del mundo antiguo, estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Séneca, Cicerón, el atomismo epicúreo, que Gassendi renueva, el pirronismo, que cruza el pensamiento de Europa desde el XVI hasta el XVIII, son las grandes influencias antiguas que actúan sobre las mentes de la nueva época. «Las tres filosofías —escribe Ortega—, como tres hadas madrinas, se hallan en torno a la cuna del Cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.»

En tercer lugar, desde el siglo XIV comienza a desgajarse de la Escolástica, sobre todo en Alemania, Flandes y Francia, una corriente mística, iniciada en el Maestro Eckehart (1260-1327) y continuada en el siglo XIV por Tauler, Susón y Ruysbroeck, y en el XV por Dionisio el Cartujo y Gerson. En el siglo siguiente encontramos una rama alemana, protestante, de gran influencia (Sebastián Franck, Weigel, Böhme), y el florecimiento

de la mística católica española, sobre todo San Juan de la Cruz y Santa Teresa, cuyo influjo se puede descubrir incluso en Leibniz.

Hasta aquí, aproximadamente —las implicaciones son múltiples, y es difícil trazar fronteras rigurosas—, nos movemos en las ideologías que es menester tomar en sí mismas, como supervivencias de la filosofía medieval o como intentos, más o menos maduros y perspicaces, de lograr un sistema de ideas adaptado al tiempo nuevo. Ahora es necesario señalar los elementos intelectuales que el siglo XVII encuentra en su horizonte y tiene que interpretar como «antecedentes» de su propio pensamiento, como primeros barruntos de la ciencia natural de la modernidad y de la filosofía racionalista. Estos elementos tienen una raíz común: la orientación hacia el problema del mundo. Además, aparecen también dominados por una común preocupación: el método del conocimiento. Concretamente, este modo de pensar viene definido por el ejercicio exclusivo de la razón —siguiendo el camino iniciado en la filosofía por Duns Escoto y por Ockam— y por la tendencia a aprehender la realidad con conceptos matemáticos, sub specie mensurae. *Los dos temas filosóficos del momento son, pues, el mundo y la mente que lo concibe matemáticamente, y esto llevará al problema del infinito y con ello al de Dios; cuestiones, por cierto, que exceden de los instrumentos mentales con que entonces se abordan, lo cual conducirá a constantes peligros de panteísmo, y que sólo se podrán plantear de un modo suficiente en los últimos decenios del seiscientos.*

Dentro de este grupo de pensadores hay que distinguir, más que tres grupos, porque los límites son imprecisos, tres tendencias. La primera es la especulación en torno al mundo, desde supuestos con frecuencia irracionales y aun mágicos: Agrippa von Nettesheim, Paracelso, tal vez Leonardo de Vinci. Frente a esta ciencia natural, que pudiéramos llamar sin método, *el comienzo de la* nuova scienza, *que se caracteriza por el empleo constante y formal del método matemático: sobre todo, Copérnico y Kepler, que preparan el camino a Galileo. Por último, la filosofía* sensu stricto, *representada de modo eminente por Nicolás de Cusa (1401-1464) y Giordano Bruno (1548-1600). En éstos se encuentran germinalmente varios temas centrales de la filosofía posterior, que aparecerán en Spinoza o en Leibniz, y aun en el idealismo alemán. Sobre todo, el problema de las relaciones de Dios con el mundo, la idea del infinito y el nuevo concepto monádico del individuo, que envuelve una honda transformación de la noción de sustancias. Más adelante intentaremos descubrir estas resonancias en el* Discurso *leibniziano, y entonces será ocasión de precisarlas.*

Finalmente, y ya próximo el florecimiento de la física de Galileo y de la filosofía cartesiana, se inicia la renovación empirista inglesa, con Bacon, cuyo Novum organum *se publica en 1620; Hobbes (1588-1679), tan influyente en los estudios políticos, y todos sus continuadores secundarios, hasta llegar a Locke (1632-1704), que significa la madurez de la filosofía empirista de las Islas, del mismo modo que Leibniz, que tendrá que enfrentarse con sus doctrinas, representa la plenitud del racionalismo continental.*

Estos son los elementos que los grandes filósofos del XVII encuentran en su circunstancia mental. En este complejísimo mundo de ideas van a moverse, recibiendo de ellas influencias de alcance y fecundidad muy dispares, que urgiría ordenar en una perspectiva. Descartes, al iniciar verdaderamente la filosofía moderna, va a realizar una mágica simplificación, en virtud de la cual parece surgir, como un nuevo Adán filosófico, de un mundo sin pasado; pero no nos engañemos; por debajo de la aparente ausencia de supuestos de la filosofía cartesiana late la multitud de pensamientos que acabamos de enumerar sumariamente; los mismos que asomarán, ya más explícitos, a las páginas de Leibniz.

II. La génesis de la filosofía moderna

Como hemos visto, las dos tendencias generales de la filosofía renacentista eran, o bien continuar simplemente la Escolástica, con arreglo a las formas medievales y una gran propensión a caer en la mera exégesis de sus grandes textos, o bien romper con el pasado medieval y con Aristóteles, considerado como fuente capital del pensamiento escolástico. Estas dos orientaciones pecaban de insuficientes y su destino era la esterilidad. El escolasticismo español, a pesar de la genialidad de algunos de sus representantes, se agota rápidamente, y después de la muerte de Suárez, o, a lo sumo, de Juan de Santo Tomás, pierde toda vida filosófica auténtica; se vincula de un modo extensivo a las formas tradicionales, al repertorio de los problemas tratados en la Edad Media, a las soluciones propuestas para ellos en el siglo XIII, y pierde el contacto con la realidad misma. Pero, sobre todo, propende a considerar que las cuestiones están resueltas, y con ello renuncia a todo verdadero problematismo y al espíritu de la investigación filosófica, para

preferir el comentario y la defensa polémica de un cuerpo de doctrina transmitido de generación en generación y que acaba por no ser siquiera real y actualmente poseído de un modo eficaz por sus propios depositarios.

Por otra parte, los humanistas que se vuelven contra la Escolástica en nombre de la filosofía antigua olvidan que aquélla se ha nutrido de ésta a lo largo de toda su historia, y no sólo de Aristóteles, que al fin y al cabo sólo ha ejercido una influencia tardía, sino de sus pensadores predilectos: Platón, los neoplatónicos, los estoicos. La continuación eficaz, por tanto, de la filosofía griega está en el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, mucho más que en los platonizantes del Renacimiento. Además, ni siquiera vuelven realmente a intentar una comprensión directa y profunda del pensamiento antiguo, sino que se contentan con su faz más superficial y literaria. Por último, frente a la Escolástica misma, su posición es muy insuficiente: en primer lugar, al hablar de ella se refieren por lo general a su decadencia del siglo XIV, y no la conocen en sus grandes representantes; en segundo lugar, la toman en bloque, reduciéndola arbitrariamente a Santo Tomás y sus comentadores —error en que también suelen incurrir los adversarios del humanismo—, sin conocer toda la amplia variedad de la filosofía de la Edad Media; finalmente, tomando como justificado punto de partida el abuso del formalismo lógico y el apego erróneo a un modo de plantear las cuestiones de física, los enemigos de Aristóteles y de la Escolástica, sin tomarse el trabajo de conocerlos, los condenan sin apelación, como una masa interpuesta entre las dos claridades del mundo antiguo y su renovación renacentista.

*Este doble modo de considerar la cuestión no termina en el siglo XVII; podemos encontrar en el mundo contemporáneo múltiples ejemplos de ambas posiciones, entre ellos tomemos dos, uno de Bordas-Demoulin (*Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciecnes,

páginas 1-4), y el otro de Jacques Maritain (Antimoderne, *págs. 99-106). El primero dice así: «Les modernes, pas plus que les anciens, n'ont philosophé dès l'instant qu'ils ont essayé de le faire; il leur a même fallu un temps quatre fois aussi long.* Les tentatives des uns durèrent deux siècles depuis. *Thalès jusqu'à Socrate;* celles des autres en ont duré huit, depuis Alcuin jusqu'à Descartes: *sept, il est vrai, sont absorbés par la scolastique, et à peine en reste-t-il un pour les spéculations de Télésio, Bruno, Campanella, Ramus, Bacon, qui cherchent à innover. Or,* la scolastique, loin d'ouvrir la voie à la philosophie, n'est propre qu'à la lui fermer, *puisqu'elle jette la pensée hors de soi, et l'enchaîne dans les mots, tandis que l'objet de la philosophie est de la rappeler à elle-même. C'est* malgré la scolastique *que saint Thomas, saint Bonaventure, saint Anselme, Henri de Gand, Albert le Grand, ont compris quelque chose, et surtout que Roger Bacon donne le signal de la réforme, deux siècles avant Télésio.* Ils étaient secrètement excités par le christianisme, *dont l'esprit les vivifiait, quoique la théocratie, qu'il avait alors revêtue, tendît, avec la scolastique, à les étouffer.» Y un poco más adelante: «Sans doute elle est une tentative de philosopher, mais* une *tentative* à rebours, *qui tourne le dos à la raison et à la verité. Aussi plus elle avance, plus elle s'enfonce dan les ténèbres, et tombe enfin, avec Scot, dans l'abîme des subtilités. Cependant* l'esprit humain qu'a ranimé le christianisme, *acquiert le sentiment de sa force, et* attaque la scolastique *comme la féodalité»* [1]. *Es decir, para*

[1] «Los modernos, del mismo modo que los antiguos, no han filosofado desde el momento en que han intentado hacerlo; incluso han necesitado un tiempo cuatro veces mayor. *Las tentativas de los unos duraron dos siglos,* desde Tales hasta Sócrates; las de los otros han durado ocho, desde Alcuino hasta Descartes; siete, es cierto, están absorbidos por la escolástica, y apenas queda uno para las especulaciones de Telesio, Bruno, Campanella, Ramus, Bacon, que tratan de hacer innovaciones. Y *la escolástica, lejos de abrir el camino a la filosofía, sólo sirve para cerrárselo,*

Bordas-Demoulin la Escolástica es una tentativa infructuosa y a contrapelo de filosofar, que sólo puede obturar la filosofía; y únicamente a pesar de ella *han alcanzado alguna verdad los filósofos medievales; pero, sobre todo, lejos de oponerse a la Escolástica por espíritu anticristiano, Bordas la considera como contraria al propio cristianismo, vivificador del pensamiento medieval; significa, pues, su posición la inversa de la tan usual como abusiva que identifica el escolasticismo con la* filosofía cristiana. *Maritain, en cambio, escribe: «Et maintenant, quelle peut être l'attitude de la pensée thomiste à l'égard de la pensée dite moderne? Il faudrait distinguer, pour répondre à cette question, la* science *moderne et la* philosophie *spécifiquement moderne, et, dans cette dernière,* l'esprit *qui l'anime en propre et les* matériaux de vérité *qu'elle contient en puissance.»* «Nous rejetons l'esprit de la philosophie moderne, *ses* principes *spécifiques, son* orientation *d'ensemble, le* terme *final auquel elle tend. De tout cela* il n'y a rien à garder, *que d'utiles leçons.»* «Saint Thomas seul *apparaît aujourd'hui comme le représentant par excellence de la philosophie chrétienne, et parce que seul il en contient dans ses principes toute l'universalité, et toute la largeur, la hauteur et la profondeur, seul il peut la défendre efficacement contre des erreurs auxquelles nul palliatif ne saurait plus remédier.*

puesto que lanza al pensamiento fuera de sí mismo y lo encadena a las palabras, mientras que el objeto de la filosofía es volverlo a sí mismo. *A pesar de la escolástica,* Santo Tomás, San Buenaventura, San Anselmo, Enrique de Gante, Alberto Magno, comprendieron algo, y sobre todo Rogerio Bacon da la señal de la reforma, dos siglos antes que Telesio. *Estaban secretamente excitados por el cristianismo,* cuyo espíritu los vivificaba, aunque la teocracia con que entonces se había envuelto tendiera, con la escolástica, a ahogarlos.» «Sin duda es una tentativa de filosofar, pero *una tentativa a contrapelo,* que se vuelve de espaldas a la razón y a la verdad. Así, cuanto más avanza, más se hunde en las tinieblas, y cae, por último, con Escoto, en el abismo de las sutilezas Sin embargo, *el espíritu humano, reanimado por el cristianismo,* adquiere conciencia de su fuerza y *ataca a la escolástica* como al feudalismo »

La scolastique moderne ne peut mettre sa fierté qu'à l'imiter humblement, *et non pas à repenser sa doctrine à la mode de notre temps, mais à repenser, selon le mode de sa doctrine, tous les problèmes de notre temps.»* «*La philosophie moderne après cela est très utile à la pensée par* ses erreurs mêmes, *dont la* réfutation *force sans cesse à approfondir la vérité, à preciser les principes,* ***à mettre*** *en lumière des aspects nouveaux.»* «*Il convient à la philosophie scolastique de tout assimiler, de tout rectifier, de tout équilibrer, et de transporter dans la vraie lumière ces* intentions *intellectuelles que la philosophie moderne* viciait. *C'est là seule manière acceptable de* sympathiser *avec les philosophes modernes»* [2]. *(Los subrayados son míos en ambos textos, que se podrían multiplicar dentro de los dos agudos pensadores, e indefinidamente fuera de ellos.) Maritain, como vemos, se sitúa en una actitud estrictamente inversa a la de Bordas: la filosofía*

---

[2] «Y ahora, ¿cuál puede ser la actitud del pensamiento tomista frente al pensamiento llamado moderno? Habría que distinguir, para responder a esta pregunta, la *ciencia* moderna y la *filosofía* específicamente moderna, y, en esta última, el *espíritu* que la anima propiamente y los *materiales de verdad* que contiene en potencia.» «*Rechazamos 'el espíritu de la filosofía moderna,* sus *principios* específicos, su *orientación* de conjunto, el *término* final a que tiende. De todo esto *nada hay que guardar,* salvo útiles lecciones.» «*Sólo* Santo Tomás aparece hoy como el representante por excelencia de la filosofía cristiana, y porque sólo él contiene en sus principios toda su universalidad, y toda su amplitud, su altura y su profundidad, sólo él puede defenderla eficazmente contra errores que ya no podría remediar ningún paliativo. *La escolástica moderna sólo puede cifrar su orgullo en imitarlo humildemente,* y no en repensar su doctrina a la moda de nuestro tiempo, sino en repensar, según el modo de su doctrina, todos los problemas de nuestro tiempo.» «La filosofía moderna, después de esto, es utilísima al pensamiento por *sus mismos errores,* cuya *refutación* obliga sin cesar a profundizar la verdad, a precisar los principios, a poner en claro nuevos aspectos.» «Conviene a la filosofía escolástica asimilarlo todo, rectificarlo todo, equilibrarlo todo y trasladar a la verdadera luz aquellas *intenciones* intelectuales que la filosofía moderna *viciaba.* Este es el único modo aceptable de *simpatizar* con los filósofos modernos.»

moderna, en masa y en lo que tiene de propio, es un error destinado a ser refutado, del cual se pueden extraer parcelas de verdad que se han deslizado en ella. La única filosofía verdadera es la escolástica, y dentro de ella sólo Santo Tomás es su auténtico representante, a quien hay que imitar humildemente. Y —lo que es más grave— no para pensarlo desde la situación actual, sino para llevar está a sus supuestos, a sus principios, a su modo de filosofar. No cabe encontrar expresión más aguda y tajante de las dos posiciones que luchan en Europa hasta el advenimiento de la filosofía del siglo XVII y que, como vemos, no están ni mucho menos liquidadas en el terreno de la disputa.

Pero entre 1600 y nosotros se interpone de hecho la realidad de la filosofía moderna, cuya primera gran etapa, desde Descartes hasta Leibniz, consiste en la superación de esa doble posición que ve en la Escolástica el puro error o la verdad entera y conclusa. Es cierto que Descartes, «gran borrador de sus propias huellas», se presenta casi sin alusiones a su tradición filosófica, en cierto sentido enmascarado (larvatus prodeo), *y esto ha hecho posible una interpretación «renacentista» de su pensamiento, es decir, como una radical innovación y ruptura; así, Bordas-Demoulin, como hemos visto, o Hamelin, en su libro clásico* (Le système de Descartes, *página 15), que afirma taxativamente: «Descartes vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens.» (Descartes viene después de los antiguos, casi como si nada hubiera entre éstos y él, excepto los físicos.) Pero hace ya noventa años que el P. Gratry señalaba la filiación agustiniana y escolástica de Descartes, y con él de toda la filosofía del XVII, y los más recientes estudios (cf. A. Koyré:* L'idée de Dieu chez Descartes) *han probado hasta la evidencia esa misma tesis. Descartes se mueve en una tradición que va de los antiguos a Escoto, pasando por San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo*

Tomás, para citar sólo a los mayores; sus problemas tienen su raíz en los de la Escolástica, y al mismo tiempo en los suscitados por la física naciente; y son estos últimos los que lo llevan más a acentuar su posición innovadora y antiescolástica, a la vez que rechaza para toda la filosofía el método y hasta los géneros literarios de la especulación medieval. Descartes tiene un método nuevo; quiere «conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias»; una verdad que no posee, porque está sumido en la ignorancia y en la duda; no puede, pues, escribir una Suma, *ni siquiera unas* Quaestiones disputatae; *no se va a valer de todo el aparato de la lógica silogística, porque lo que quiere es saber, y «pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre»* [3] (Discours de la méthode, 2.ª *parte). Descartes sólo va a escribir, por lo pronto, un pequeño discurso autobiográfico, donde da algunas reglas de su nuevo método y algunas muestras de sus hallazgos con él; y cuando se decida a componer una exposición más madura de su filosofía, escribirá unas* Meditaciones, *un breve libro íntimo y sencillo, que no recuerda tampoco las* Sumas *escolásticas, ni menos sus* Comentarios, *pero sí otros libros de idéntico título, que tienen por autores a San Agustín, San Anselmo o San Bernardo.*

Por otra parte, y siguiendo en cierto sentido esta misma línea, que se continúa en los franciscanos después del siglo XIII, Descartes entronca con la concepción religiosa, *práctica y moral de la teología, tal como aparece entre los nominalistas, y, por tanto, con las corrientes místicas antes señaladas. En la primera parte del* Discurso del método *expone claramente Descartes su actitud frente a la teología: la reverencia, y pretende «como cualquier otro» ganar el cielo; pero esto lo consiguen igual los ignorantes que los doctos —aquí resuena toda la* devotio moderna, *hasta Tomás de Kempis—; por tanto, la teología es innecesaria; y como, de otra parte, excede de las fuerzas naturales del hombre, renuncia a ella. Y por esta misma vía, de raíces místicas y agustinianas, se vuelve Descartes a la intimidad del yo, hasta fundar su filosofía entera en el principio del* cogito, *la inmediata verdad de la existencia del yo pensante.*

Las filosofías postaristotélicas acusan también una clara influencia en el pensamiento cartesiano; frente al escepticismo intenta fundar un conocimiento evidente e indubitable, tomando como punto de partida la propia duda; entre las razones que lo conducen a la duda universal señala la pluralidad de opiniones contradictorias sustentadas por los filósofos de todos los tiempos: el pirronismo histórico; pero no se queda en él, sino que al tomarlo en serio lo supera de un solo golpe, descubriendo la existencia de verdades no sólo no dudosas, sino indubitables. Respecto al estoicismo, la influencia es aún más profunda y, sobre todo, más positiva: toda la preocupación moral de Descartes, tanto en la correspondencia con la princesa Isabel como en el Traité des passions de l'âme, *está impregnada de estoicismo, que se manifiesta en las alusiones al* De vita beata, *de Séneca; y en toda la ética de influjo cartesiano —concretamente en Spinoza— reaparecerá claramente la huella estoica. Por otra parte, sería menester investigar con algún cuidado el alcance de las resonancias de la Stoa en la idea de* naturaleza *de todo el movimiento cartesiano.*

Por último, la tradición más visible en la filosofía de Descartes, la que a veces —y ya vemos con cuánta inexactitud— ha parecido única, es la del pensamiento naturalista y matemático, desde Copérnico hasta Galileo, Huyghens o Snellius, que tiene raíces lejanas, pero no

[3] «Respecto a la lógica, sus silogismos y la mayoría de sus demás reglas sirven más para explicar a los demás las cosas que se saben, o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran, que para aprenderlas.»

por eso menos operantes, en los italianos —Telesio o Bruno—, en Nicolás de Cusa e incluso en los físicos nominalistas. Esta presencia es tan manifiesta y notoria, que no vale la pena insistir más en ella.

Descartes, por tanto, pone en marcha efectivamente la filosofía moderna, *sobre los supuestos generales de la medieval, restableciendo así la continuidad que el Renacimiento creyó y quiso romper; y al mismo tiempo recoge todos los elementos creados o puestos en circulación por la época renacentista, que en este sentido —si bien sólo en él, y con el alcance que antes le hemos dado— puede considerarse como una etapa de transición entre dos momentos de plenitud filosófica.*

Pero Descartes sólo es el comienzo de la metafísica racionalista; Descartes inaugura de un modo efectivo la modernidad, y en su figura se subrayan preferentemente los rasgos innovadores; desde él se va a ir acentuando la comprensión de las raíces intelectuales de la nueva filosofía. La primera generación postcartesiana, la de los círculos de influencia jansenista —Arnauld, Pascal, Nicole—, fuertemente dominada por la preocupación teológica, une temáticamente el pensamiento tradicional con el cartesianismo, que aparece hasta en la inclusión de algunas de las Regulae *en la* Lógica *de Port-Royal. En Bousset o Malebranche se realiza ya la fusión de la filosofía y la teología agustiniana y medieval con el pensamiento de Descartes; hasta el punto de que de ellos arranca una corriente de la mentalidad francesa, representada de modo especial por el Oratorio, que ha cultivado la filosofía moderna sin romper amarras con todo el pasado medieval; San Agustín y Descartes, con la presencia intermedia de Santo Tomás, aparecen conjugados en este movimiento. Por último, en Leibniz resurgen todas las tradiciones, pero no de un modo implícito y meramente fáctico, sino en forma totalmente nueva:* explícita *e* históricamente. *Leibniz es el primero que recoge, afirmándolas y situándolas en una perspectiva, todas*

sus influencias. Hay en él un claro intento de pesar y valorar el pasado filosófico, pero no renunciar a él, sino incluirlo en un punto de vista superior. Por eso rompe en absoluto con el desdén hacia la Escolástica, vigente desde el siglo XV, y se atreve a elogiarla desde fuera *y a referirse a ella como a un bien común del que participa; por eso significa el resumen maduro de todos los intentos renacentistas, desde el Cusano hasta los españoles, y de todas las etapas del cartesianismo; y por eso ha sido él quien acuñó el fecundo e inquietante concepto de la «philosophia perennis».*

III. Los problemas de la metafísica racionalista

Si intentamos reducir a su expresión más condensada todo el problematismo de la filosofía del siglo XVII, *tendremos que interpretarla como un esfuerzo por poner en claro tres cuestiones, de las cuales las dos primeras penden de la tercera, de la que reciben su último sentido. el problema del método, el de la sustancia y, finalmente, el de Dios.*

1) El método.—*El punto de partida de Descartes es la duda, y, por tanto, el miedo al error; se trata, ante todo, de descubrir alguna verdad indubitable, en la cual se pueda hacer pie firme para buscar luego, fundándose en ella, las demás, de modo que no quede resquicio al guno para el error; se inicia con el cartesianismo la filosofía de la precaución, más dominada por el temor a errar que por el afán de conocer la verdad. Pero Descartes, con todo, quiere saber, y saber con certeza; la filosofía es para él «la busca de la verdad por la luz natural»; en otros términos, es ella misma* método, *vía, camino hacia*

la verdad. Pero este método no puede ser una simple orientación para enderezar las investigaciones; tiene que dar una regla infalible para distinguir lo verdadero de lo falso y una demostración de las verdades supremas. El método tiene que ser, pues, lo que siempre ha sido para la filosofía, desde los tiempos de Parménides: una vía para llegar a la realidad misma. Esto se encuentra primariamente en lo que llama Descartes intuición, intuitus.

«Per intuitum *itelligo... —escribe Descartes en la* Regula III— *mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur. et ipsament deductione certior est, quia simplicior... Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, trangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia...»*[4]. *Este* intuitus *es lo que concibe la mente pura y atenta, por su sola razón, por su luz natural; el objeto de la intuición son las* naturae simplices, *que son simplemente* vistas— *en lo que no hay error alguno, pues éste sólo puede venir del juicio, de la precipitación o la prevención con que se afirme o niegue—: en la* Regula XII *dice Descartes: «Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere. Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea quae judicat affirmando vel negando»*[5]. *Un poco*

---

[4] «Por *intuición* entiendo... un concepto de una mente pura y atenta, tan fácil y distinto, que no quede absolutamente ninguna duda acerca de lo que entendemos; o lo que es lo mismo, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón, y que es más cierto que la misma deducción porque es más simple... Así cada cual puede intuir con el espíritu que existe, y que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas sólo, la esfera por una sola superficie, y otras cosas semejantes...»

[5] «Decimos, en tercer lugar, que aquellas [illegible] simple[illegible]

antes ha escrito: «Solus intellectus equidem percipiendae veritatis capax est» [6]*. Y como las cosas se componen en última instancia de* naturae simplices, *todo conocimiento, así el que se obtiene por deducción, se funda en la intuición primera. Esta* visión, *que, es, por decirlo así, un* contacto *con la realidad, es infalible; toda visión, toda* idea *es verdadera:* l'idée est la chose même conçue *—dice Descartes.*

Dicho en otros términos, la razón humana es el órgano de la trascendencia, que aprehende la realidad misma; *pero lo grave del caso es que no se trata en Descartes de una* cosa *que sea conocida mediante una* idea, *sino que esta idea es la realidad misma vista, la* cosa concebida; *por esto —pero, a su vez, sólo en este sentido— el* racionalismo *cartesiano es, a la vez, idealismo. La primera naturaleza simple conocida, fundamento de todas las demás, es el* yo; *y, por otra parte,* je ne suis qu'une chose qui pense; *por tanto, mi ser consiste en pensar, en tener* cogitationes, *y las cosas son, por lo pronto, mis ideas. Más adelante veremos cómo no sólo la trascendencia de las ideas, sino la misma realidad de éstas, dependen de la Divinidad.*

Este punto de vista domina de hecho toda la filosofía racionalista; en Malebranche, la «visión en Dios» pone al espíritu, cuyo lugar natural es la Divinidad, en la presencia inmediata de las ideas divinas, y por tanto de las cosas. Los cuerpos, los espíritus y sus propiedades, es decir, todas las cosas de este mundo, se conocen por sus ideas; y la idea da el conocimiento de la cosa misma, tal como es, con todas sus propiedades, hasta el punto de que sus deficiencias posibles no proceden de la idea, sino de nuestra mente. «Comme les idées des choses qui sont

---

son todas conocidas por sí, y nunca contienen falsedad alguna. Lo cual se verá fácilmente, si distinguimos aquella facultad del entendimiento por la cual intuye y conoce las cosas, de aquella que juzga afirmando o negando.»

[6] «Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad.»

en Dieu renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées en peut voir successivement toutes les propriétés; car lorsqu'on voit le choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une manière très parfaite, si l'esprit qui les y voit était infini. Ce qui manque à la connaissance que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvements, n'est point un défaut de l'idée qui le représente, mais de notre esprit qui la considère» [7] *(Malebranche:* Recherche de la vérité, *lib. III, 2.ª parte, cap. VII). El hombre viene definido por su participación de la razón:* animal rationis particeps; *y esto no quiere decir poseer cierta facultad cognoscitiva, sino estar inserto en un orden superior universal, el de la trascendencia: «La différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle»* [8]*. Y un poco más adelante muestra con mayor claridad aún cómo la razón significa el orden de la realidad absoluta misma: «Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle, s'il est vrai qu'elle est infinite, s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même»* [9] *(*Ibid., *aclaración X).*

*Bossuet (*De la connaissance de Dieu et de soi-même, *capítulo IV) escribe: «Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel que ces vérité éternelles*

---

[7] «Como las ideas de las cosas que están en Dios encierran todas sus propiedades, el que ve sus ideas puede ver sucesivamente todas sus propiedades; pues cuando se ven las cosas como son en Dios, se las ve siempre de un modo perfectísimo, si el espíritu que las ve allí fuera infinito. Lo que falta al conocimiento que tenemos de la extensión, de las figuras y de los movimientos, no es un defecto de la idea que lo representa, sino de nuestro espíritu que lo considera.»

[8] «La diferencia esencial del hombre consiste en la unión necesaria que tiene con la razón universal.»

[9] «Pero si es cierto que la razón de que todos los hombres participan es universal; si es cierto que es infinita; si es cierto que es inmutable y necesaria, es cierto que no es diferente de la de Dios mismo ...»

subsistent. C'est là aussi que je les vois... Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes... Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même» [10].

En Spinoza, donde los temas de la filosofía del XVII llegan a su forma extremada, la idea aparece identificada con la realidad. «Ordo et connexio idearum —dice Spinoza— idem est ac ordo et connexio rerum» [11] (Ethices, *pars II, prop. VII). Y por esta razón excluye la falsedad de las ideas, por lo que a ellas se refiere, y las considera como necesariamente verdaderas. «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur verae sunt.—Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.—Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est»* [12] *(Prop. XXXII-***XXXIV***). Las ideas, por tanto, coinciden con la realidad, en estricto paralelismo; hasta el punto de que Spinoza podrá decir que el alma es la idea del cuerpo.*

Por último, en Leibniz, como veremos más adelante, las ideas emergen del propio fondo de las mónadas o unidades humanas y son, por tanto, en un sentido radical, innatas; nada puede venir de fuera; la idea no es una impresión pasiva de una cosa *exterior, sino que tiene su origen activo en la mente; pero no es esto sólo,*

[10] «Hay, pues, necesariamente algo que existe antes de todos los tiempos, y desde toda la eternidad; y en este algo eterno subsisten las verdades eternas. Ahí es también donde yo las veo... Así las vemos en una luz superior a nosotros mismos... Estas verdades eternas, que todo entendimiento ve siempre idénticas, por las cuales se regula todo entendimiento, son algo de Dios o, mejor dicho, son Dios mismo.»

[11] «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.»

[12] «Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas.—Nada hay positivo en las ideas por lo cual se digan falsas.—Toda idea que es en nosotros absoluta, o sea adecuada y perfecta es verdadera.»

sino algo aún más importante. En primer lugar, la realidad misma de la mónada consiste en fuerza de representación, en vis repraesentativa; *la actividad mediante la cual la mónoda refleja y representa el universo no es simplemente consecutiva a su esencia, una mera posibilidad suya entre otras, sino que constituye su esencia misma; por tanto, la idea envuelve la realidad. Por otra parte, el único objeto externo al alma que le sea presente es Dios, y sólo por* El *—no en* El, *como Malebranche creía— vemos las cosas; dicho en otros términos, la mónada, con todas sus ideas innatas, es creada por Dios, y esto es lo que asegura la* verdad *de esas ideas, es decir, la realidad del universo reflejado conscientemente por la mónada pensante. La acción continua de Dios sobre ella es causa de sus ideas, y por eso éstas se insertan necesariamente en el orden de la trascendencia. (Véanse los apartados 28 y 29 del* Discurso.)

Estas breves anotaciones servirán para poner de manifiesto el sentido del método racionalista No se trata en él de una técnica mental, de un simple proceso cognoscitivo para alcanzar la verdad; es más bien la convicción de que la razón —la razón tal como se entiende en el siglo XVII, esto es, las ideas claras y distintas— es el órgano que aprehende sin más la realidad; la idea es la cosa misma vista; *por eso, al menos* quoad nos, *ser consiste en ser idea; y esto es lo que hace que el* racionalismo, *repito una vez más, sea* idealismo. *Pero esto, a su vez, sólo es posible porque Dios asegura la trascendencia de las ideas, esto es, su* verdad *y su propia realidad ideal. Así vemos cómo todos los sistemas del racionalismo se fundan en Dios, y si consideran imposible su conocimiento natural, al menos necesitan probar su existencia, como garantía de toda verdad. Recuérdese el argumento cartesiano del genio maligno, el ocasionalismo de Malebranche, la identificación de la realidad con Dios* (natura sive Deus) *en Spinoza, la armonía preestablecida por Dios entre las mónadas de Leibniz. Esto es lo*

más importante del método racionalista; pero a su vez encierra graves problemas; cuando, en la filosofía inglesa, sobre todo en Hume, se pongan en tela de juicio las pruebas de la existencia de Dios, concretamente el argumento ontológico, que está a la base de toda esta filosofía continental, este idealismo que salvaba, sin embargo, la trascendencia, quedará reducido a un sistema de impresiones, *que permitirán tener una opinión o apariencia, pero no un auténtico saber acerca de la realidad; por eso ese idealismo del siglo XVII parecerá, en término kantiano, «dogmático», y se caerá en el escepticismo de Hume o será menester replantear sobre nuevas bases el problema del ser y el del conocimiento: ésta es la labor de la filosofía trascendental, que acometerá Kant en la* Crítica de la razón pura. *Pero el verdadero problema del racionalismo se encuentra en esa tesis de que la* idea *es la realidad misma, vista* (l'idée est la chose même conçue, *como dice Descartes, con claridad extremada), y por ahí tendría que comenzar toda discusión suficiente con él.*

2) La sustancia.—*El pensamiento cartesiano es sustancialista; la alteración que su idealismo determina en el problema del ser no afecta para nada al punto capital de que este ser es entendido como ser sustancial. Desde el comienzo, en la IV parte del* Discurso del método, *apenas ha encontrado Descartes el principio fundamental* je pense, donc je suis, *pienso, luego soy, interpreta de un modo sustancialista la realidad de ese yo sobre el cual va a fundar su filosofía; y desde luego entiende por sustancia aquello que es independiente y no necesita de otra cosa para existir: «Je connus... que j'étois une* substante *dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui, pour être,* n'a besoin *d'aucun lieu ni* ne *dépend d'aucune chose matérielle»* [13]. *De un modo más*

... esencia o natura-

claro y temático define la sustancia en las respuestas a las cuartas objeciones a las Meditaciones: *«Haec ipsa est notio* substantiae, *quod per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae, possit existere»* [14]. *Y a esta independencia se añade, como carácter sustancial, la inherencia de las propiedades o atributos, según explica Descartes en las definiciones que incluye en sus respuestas a las segundas objeciones: «Omnis res cui* inest *immediate,* ut in subjecto, *sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur* substantia» [15]. *De este modo, para definir las diferentes sustancias, se servirá Descartes de la inherencia del atributo que respectivamente las determina; y así distingue la sustancia pensante de la sustancia extensa: «Substantia, cui inest immediate* cogitatio, *vocatur* mens.» *«Substantia, quae est subjectum immediatum* extensionis *localis, et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus locatis, etc., vocatur* corpus» [16].

Vemos cómo Descartes toma la noción de sustancia en el sentido del ὑποκείμενον *aristotélico, sujeto de los accidentes, que se caracteriza porque éstos se predican de él, y no a la inversa; por tanto, porque, mientras los accidentes son dependientes y necesitan de supuesto o sujeto para existir, éste es independiente o absoluto* (χωριστόν). *Pero no olvidemos que en Aristóteles la*

---

leza entera consiste sólo en pensar, y que, para existir, *no necesita* ningún lugar *ni depende* de ninguna cosa material.»

[14] «Esta es la noción misma de *sustancia,* lo que puede existir por sí, esto es, sin necesidad de ninguna otra sustancia.»

[15] «Toda cosa en la cual está *inherente* inmediatamente, *como en un sujeto,* o por la cual existe algo que percibimos, esto es, alguna propiedad, o cualidad, o atributo, cuya idea real está en nosotros, se llama *sustancia.*»

[16] «La sustancia en la cual está inmediatamente inherente el *pensamiento,* se llama *mente.*» «La sustancia que es sujeto inmediato de la *extensión* local y de los accidentes que presuponen la extensión, como las figuras, el lugar, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo.*»

noción de ὑποκείμενον es derivada de la de οὐσία, haber o bienes que posee una cosa, repertorio de sus posibilidades, que es el concepto primario de sustancia. Estos dos conceptos de la sustancia como οὐσία y como ὑποκείμενον tendrán un papel decisivo en la filosofía del siglo XVII y determinarán su sentido más profundo.

Ahora podemos comprender cómo el idealismo de Descartes no altera en lo esencial la idea del ser, y sólo afecta a la primacía o jerarquía de las sustancias. Ser es ser sustancia o cualidad inherente a una sustancia; el cogito establece únicamente la prioridad de la sustancia pensante sobre la extensa; el fundamento de toda realidad es el yo, que así se convierte en un primum, en una πρώτη οὐσία o sustancia primaria, al menos quoad nos. Por otra parte, Descartes advierte la dificultad de que haya sustancias —esto es, según su propia definición, entes independientes, que no necesitan de otro para existir— que no puedan subsistir por sí y necesiten de otras. Para explicar esto recurre a las nociones de sustancia completa y sustancia incompleta, y su pensamiento, que se afirma penosamente entre las objeciones y las dificultades, va a parar a una doble conclusión: en primer lugar, las cosas individuales quedan desposeídas, al menos en el absoluto rigor del término, del carácter sustancial; éste sólo corresponde propiamente a la res extensa —de la que son partes las cosas físicas concretas— y a la res cogitans; en segundo lugar, la independencia absoluta —que sólo correspondería a Dios— como definición de la sustancia, queda restringida, y la interpreta como independencia de toda sustancia creada. Pero estas restricciones cartesianas no van a ser mantenidas en toda la metafísica racionalista.

Spinoza las va a abandonar muy pronto. Es bien notoria la raíz cartesiana de su pensamiento, en definitiva la más importante de todas; Spinoza parte de la filosofía de Descartes, pero luego la hace avanzar en un sen-[illegible] veremos más adelante. La di-

mensión más profunda del cartesianismo; de este modo llegará a la identificación de la naturaleza con la sustancia, a la unicidad de ésta y, por tanto, a la identidad del mundo con Dios. Si comparamos la definición de sustancia que da Spinoza al exponer el pensamiento cartesiano en sus Principia philosophiae cartesianae more geometrico demonstrata (pars II, def. II) con la propia definición de la Ethica, en la que hallamos su pensamiento maduro, vemos claramente el paso de una a otra noción. En el primero de estos textos dice Spinoza: «Per Substantiam intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concurso indiget» [17]. En el segundo (Ethices. pars I, def. III): «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per ser concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» [18]. Es decir, la restricción cartesiana (solo Dei concursu) desaparece, y con ella la posibilidad de que haya ninguna sustancia distinta de Dios, lo cual determina el panteísmo spinoziano.

Más claro resulta aún esto si consideramos un pasaje de los Cogitata metaphysica de Spinoza, en que define qué es la creación, Quid sit Creatio. «Dicimus igitur, creationem esse operationem, in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit» [19]. Es decir, la creación define el carácter sustancial; y si éste es privativo de Dios (así en la Ética), la creación es imposible; en los Cogitata ya está excluída de los accidentes, justamente en virtud de su carencia de sustancialidad: «Ex hac definitione satis sequi, accidentium et modorum

[17] «Entendemos por sustancia aquello que para existir sólo necesita del concurso de Dios.»

[18] «Entiendo por sustancia aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el cual deba formarse.»

[19] «Decimos, pues, que la creación es una operación en la cual no concurren más causas que la eficiente, o bien una cosa creada es aquella que para existir no presupone nada más que Dios.»

nullam dari creationem: praesupponunt enim praeter Deum substantiam creatam» [20] (Cog. metaph., *pars II, cap. X). Vemos, pues, hasta qué punto la concepción de la sustancia afecta al fondo mismo del pensamiento cartesiano y, por tanto, de todo el racionalismo.*

Pero donde el problema de la sustancia da un viraje esencial es en Leibniz. Su teoría de las mónadas es el paso de la noción de sustancia como ὑποκείμενον *o sustrato a la de* οὐσία *o* haber. *En lugar de fundar, como Descartes o Spinoza, el carácter sustancial en la independencia, Leibniz lo hace consistir en la* actividad *que emerge del propio fondo de la cosa; y esta actividad es, al mismo tiempo,* actualidad, *por lo cual se distingue de la pura potencialidad y se aproxima a la* entelequia *aristotélica* [21], *término al que recurre explícitamente Leibniz. La mónada encierra en sí misma toda su realidad, es fuente de sus propias transformaciones y actividades, tiene un repertorio de posibilidades que en ella misma se actualizan, y* por eso *es sustancia; la independencia es sólo una consecuencia de esta* suficiencia *positiva de la mónada. En un escrito publicado en el* Acta Eruditorum, *en 1694, con el título* De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, *dice Leibniz: «Notionem* virium *seu virtutis (quam Germani vocant* Kraft, *Galli la* force)*... plurimum lucis afferre ad veram* notionem *substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione, et velut stimulo indiget ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive* ἐντελέχειαν *continet, atque inter*

[20] «De esta definición se sigue suficientemente que no se da ninguna creación de los accidentes y modos, pues presuponen además de Dios una sustancia creada.»

[21] Aristóteles entiende por *entelequia* un ente actual por haber llegado a su fin (*telos*), es decir, no sólo actual, sino *actualizado;* por tanto, que posee toda su realidad en virtud del des-

facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Quod exemplis gravis suspensi funem sustinentem intendentis, aut arcus tensi, illustrari potest.» Y agrega: «Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci» [22].

En escritos posteriores Leibniz precisa más aún el carácter de las sustancias, y subraya con mayor claridad su vinculación a Aristóteles. En el Système nouveau, *3, dice: «Pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourrir à un atome formel... Ib. fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui... Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes... Aristote les appelle entéléchies premières. Je les appelle, peut-être plus intelligiblement, forces primitives qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale»* [23]. *Y en la última expresión de su pensamiento, en la*

[22] «La noción de *fuerzas* o de «virtud» (que los alemanes llaman *Kraft,* los franceses *force*)... aporta mucha luz para entender la verdadera *noción* de sustancia. Pues la fuerza activa difiere de la nuda potencia conocida vulgarmente en las escuelas, en que la potencia activa de los escolásticos, o facultad, no es otra cosa que la posibilidad próxima de obrar, que sin embargo necesita de una excitación ajena, y por decirlo así de un estímulo, para pasar al acto. Pero la fuerza activa contiene un cierto acto o ἐντελέχεια, y es un intermedio entre la facultad de obrar y la acción misma; y envuelve un conato; y así pasa a la operación por sí misma; y no necesita auxilios, sino sólo la supresión del impedimento. Lo cual se puede ilustrar con los ejemplos de un cuerpo pesado suspendido, que tira de la cuerda que lo sostiene, o de un arco tenso.» «Y digo que esta capacidad de obrar es inherente a toda sustancia, y siempre nace de ella alguna acción.»

[23] «Para encontrar estas unidades reales tuve que recurrir a un átomo formal... Fue menester, pues, recordar y como rehabilitar las formas sustanciales, tan desacreditadas hoy... Encontré,

Monadologie (1714), escribe: «Les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur.» (Tesis 11.) «On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels»[24]. (Tesis 18.)

La independencia, pues, se funda para Leibniz en la autarquía; la no indigencia sólo se justifica por un haber. Así como el «hombre libre» de que habla Aristóteles (*Metafísica*, A, 2) existe por sí mismo y no por otro, es decir, tiene un haber en el que funda su autarquía, del mismo modo la sustancia leibniziana no necesita de ninguna otra criatura por tener en sí misma el principio interno de toda su realidad, que le es conferida de una vez para siempre en el acto de su creación. Por esta misma razón devuelve Leibniz a la sustancia el carácter individual que tiene en Aristóteles (ἡ ἴδιος ἑκάστου, la propia de cada cosa) y afirma un absoluto pluralismo irreductible, frente a la unificación spinoziana de todo en Dios, preparada ya por la doctrina cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, con una unidad fundada en su ser creadas por Dios.

Ahora tenemos los elementos necesarios para comprender el gran problema de la comunicación de las sustancias, que domina toda la metafísica del XVII. Vimos cómo el idealismo consistía, por lo pronto, en la afirmación de la prioridad de la sustancia pensante respecto de la extensa, y al mismo tiempo en la definición de una y otra mediante atributos ajenos e inconciliables (*cogitatio* y *extensio*). La cuestión que este dualismo cartesiano plantea es la de la interacción de las sustancias, de la cual depende la posibilidad del conocimiento —y, por tanto, la verdad de las ideas—, la relación del cuerpo y el alma, etc. Descartes, no siempre de un modo claro ni explícito, recurre a Dios, que, por ser creador de las dos sustancias finitas, establece entre ellas un vínculo ontológico, el de constituir ambas un solo *ens creatum*; éste es el sentido metafísico del argumento del genio maligno, que obliga a demostrar la existencia de Dios para asegurarse de su «veracidad», es decir, para que garantice la correspondencia de las sustancias, y, por tanto, la verdad de las ideas claras y distintas.

Malebranche lleva esta posición a sus últimas consecuencias, y afirma el *ocasionalismo*, la intervención constante de Dios para hacer coincidir mis ideas con los movimientos de la sustancia extensa. «Con ocasión» de cada alteración en una de las *res*, Dios produce otra correspondiente en la segunda; así queda excluída toda comunicación real de las sustancias, y Malebranche llega a su errónea teoría de la visión en Dios, según la cual vemos en él, en las mismas ideas divinas, todas las cosas; en diversos pasajes de la *Recherche de la vérité* intenta explicar esta visión de un modo satisfactorio, eludiendo la visión directa de la Divinidad, pero vuelve siempre a recaer en expresiones erróneas.

Spinoza zanja la cuestión del modo más radical, suprimiendo toda pluralidad de sustancias, con lo cual la presunta comunicación queda reducida a un mero paralelismo. La sustancia es única, *natura sive Deus*, la extensión y el pensamiento son sólo atributos de la sustan-

---

pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito; y que así había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas . Aristóteles las llamaba entelequias primeras. Yo las llamo, quizá de un modo más inteligible, fuerzas primitivas que no contienen sólo el acto o el complemento de la posibilidad, sino además una actividad original.»

24 «Los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa exterior no podría influir en su interior.» «Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελές), hay una suficiencia (αὐτάρκεια) que las hace ser fuentes de sus acciones internas y, por decirlo

cia, las cosas individuales, simples modos *de ella, modificaciones que la afectan según un atributo determinado. Esta supresión radical de la cuestión —negando sus supuestos— revela hasta qué punto es central en el pensamiento racionalista del siglo XVII.*

Leibniz, a la inversa, que extrema la distinción de las sustancias y las hace múltiples, no puede contentarse con una solución que niegue el problema, como Spinoza, ni con una intervención constante de Dios, que sería un milagro permanente; por eso apela a su extraña teoría de la armonía preestablecida, *según la cual Dios ha creado las sustancias de tal suerte que sus desarrollos sean armónicos y todo acontezca como si hubiera una comunicación real entre ellas. Cada mónada, por tanto, permanece en sí misma, pero su ser consiste en reflejar el universo entero,* comme un miroir vivant, *como un espejo viviente, en virtud de la fuerza representativa inserta en ella desde su creación, y concorde con todas las demás.*

Como vemos, en todos los casos la solución del problema pende de la Divinidad, pues es ella quien asegura la correspondencia de las dos res *en el cartesianismo y en la filosofía ocasionalista, o quien se identifica con la sustancia única de Spinoza, o, por último, quien funda la armonía previa de las mónadas creadas. Una vez más, la filosofía del racionalismo dice su última palabra volviendo al problema de Dios, cuya existencia tiene que demostrar. Si ahora volvemos los ojos de nuevo al problema del conocimiento, lo vemos como un caso particular de esta cuestión de la comunicación de las sustancias; la posibilidad de ésta es la que permite que el yo conozca las cosas; por tanto, también desde este punto de vista la verdad de las ideas depende de Dios, porque sólo él puede hacer —de un modo o de otro— que sea* vista *por el sujeto esa realidad que, cuando es concebida, llamamos* idea.

3) Dios.—*El problema de Dios llena toda la metafísica del siglo XVII, y sólo intentar abordarlo de modo suficiente nos llevaría demasiado lejos. Es la cuestión central del siglo, la que se debate por debajo de todos los demás problemas, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, y aquí sólo puedo dar algunas precisiones que sirvan para hacer comprensible el texto leibniziano y sitúen dentro de la perspectiva filosófica del racionalismo la gran cuestión de la Divinidad. En otro lugar*[25] *he tratado largamente este tema, y a él remito al lector deseoso de un estudio más detenido de él.*

El siglo XVII insiste en la demostración de la existencia de Dios mucho más que en su conocimiento; naturalmente, un mínimo de éste es necesario, porque sin él no se podría intentar la prueba; pero, una vez probada la existencia de Dios, el racionalismo evita la teología, sobre todo en los pensadores más estrictamente filosóficos y más representativos: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz.

Descartes, dispuesto a poner en duda todas las cosas y a construir su filosofía sólo sobre evidencias, parte del yo como principio de todo el filosofar; no es su propósito primario abordar el tema de Dios; frente a la teología, participa de la posición general del final de la Escolástica, según la cual es una disciplina práctica, dependiente de la revelación y que, por tanto, excede de las posibilidades naturales del hombre. «Je révérois notre théologie —escribe Descartes en la 1.ª parte del Discurso—, *et prétendois autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très-assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la foiblesse de mes raisonnements,*

---

[25] Julián Marías: *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona.* Ediciones Escorial, 1941. Especialmente págs. 145-187

et je pensois que pour entreprendre de las examiner et y réussir il étoit besoin d'avoir quelque extraordinaire assistence du ciel et d'être plus qu'homme» [26]. *Descartes, por tanto, renuncia desde el comienzo a la investigación de Dios; pero apenas iniciada su filosofía; apenas hallada una primera verdad* —yo existo— *y un criterio de certeza* —son verdaderas las ideas evidentes—, *se encuentra en la situación de no poder seguir adelante. Si un genio maligno me engañara cuando con más evidencia veo algo, dice Descartes, no podría fiarme de mis ideas claras y distintas; sólo sería siempre válida la evidencia del* cogito, *porque si me engañan,* soy; *respecto a las demás verdades, sólo puedo estar seguro de ellas si existe Dios, si hay un ente infinitamente bueno y poderoso que garantice la imposibilidad de que mi evidencia se vea engañada por un poder maligno. Dicho en términos ontológicos, la verdad de mi existencia propia es conocida de un modo inmediato, inmanente y, por eso es estrictamente indubitable; pero para conocer las demás cosas tengo que salir de mí, tengo que trascenderme, y sólo Dios puede restablecer entre las cosas extensas y yo el puente ontológico que el dualismo idealista de Descartes ha cortado. Por esto, aun dejando fuera la teología* sensu stricto, *Descartes tiene que demostrar la* existencia *de Dios,* res infinita, *creadora de la* res *extensa y la* res cogitans, *fundamento común del ser del yo y del de las cosas, que convienen en su carácter de* ens creatum. *Por esto Dios ejerce una acción liberadora sobre el hombre, haciéndolo salir de sí propia para encontrarse con la realidad efec-*

[26] «Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía tanto como otro cualquiera ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura, que su camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, no hubiera osado someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, y pensaba que para intentar examinarlas y acertar era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que

tiva de lo que no es él. Este es, pues, el papel decisivo del tema de Dios dentro del cartesianismo Y las pruebas cartesianas de la existencia de Dios —la de la idea de la Divinidad y el argumento ontológico—, en cuyo detalle no puedo entrar aquí, afectan a los problemas centrales de la filosofía.

Para Descartes, el punto de partida de la prueba de Dios es la realidad del yo, comparada con la idea clara y distinta de la Divinidad. Frente a mi finitud e imperfección, encuentro en mí la idea de Dios como un ente infinito y perfecto, que contiene real y actualmente todas las perfecciones que me faltan o que tengo en grado finito. La supresión de los límites propios y la elevación al infinito de cuanto encuentro de real, positivo y bueno en mí, éste es el procedimiento para llegar a Dios. Al final de la Meditación III resume Descartes en unas líneas el último sentido de su teodicea· «Cette idée [de Dieu] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même. Et de vrai on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; *et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même; mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a, en quelque façon, produit à* son image et semblance, *et que* je conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même; *c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non-seulement je connois que je suis* une chose imparfaite, *incomplète et dépendante d'autrui,* qui tend et qui aspire *sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles* j'aspire, *et dont* je trouve en moi les idées *non pas indéfiniment, et seulement en*

puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, *et ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consite en ce que je reconnois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit véritablement»* [27]. *(Los subrayados son míos.) Aquí puede verse hasta qué punto está Descartes inserto en toda la tradición filosófica cristiana, agustiniana y medieval, que hace conocer a Dios, primariamente, por la visión de su imagen en el alma del hombre, desde el* in interiori homine habitat veritas, de *San Agustín, hasta el* Funken der Seele *o* scintilla animae, *la «chispa del alma», del Maestro Eckehart, pasando por el* cubiculum mentis, *de San Anselmo.*

En la filosofía de Malebranche, que recoge en lo esencial el pensamiento cartesiano, persiste, llevada hasta el exceso, la presencia del tema de Dios, que aquí acaba por hacer desaparecer casi a los demás. Malebranche afirma

[27] «Esta idea (de Dios) ha nacido y ha sido producida conmigo desde que he sido creado, así como la idea de mí mismo. Y en verdad no debe extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como *la marca del artífice impresa en su obra;* y tampoco es necesario que esta marca sea algo diferente de esa obra misma; sino que, por el solo hecho de que Dios me ha creado, es muy creíble que me ha producido, en cierto modo, a *su imagen y semejanza,* y que *yo concibo esa semejanza, en la cual se halla contenida la idea de Dios, mediante la misma facultad con la que me concibo a mí mismo;* es decir, que cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy *una cosa imperfecta,* incompleta y dependiente de otra, *que tiende y aspira* sin cesar a algo mejor y más grande que lo que yo soy, sino que conozco también al mismo tiempo que aquel de quien dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que *aspiro,* y *cuyas ideas encuentro en mí,* no indefinidamente, y sólo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, *actual e infinitamente,* y por tanto que es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he usado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios

de un modo taxativo que no cabe comunicación real ninguna entre la mente y los cuerpos, y, por tanto, no es posible el conocimiento directo del mundo. Pero cree que la realidad de Dios se nos da de un modo inmediato, y mediante ella solamente la de las cosas. En lugar de llegar a la visión de Dios, de un modo indirecto y mediato, por la de las criaturas, según el texto de San Pablo (Rom., I, 20): Invisibilia Dei... per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur *(las perfecciones invisibles de Dios... se ven y se entienden por las cosas creadas), Malebranche opina que vemos las cosas en Dios, es decir, que la visión de éstas es mediata, y la de Dios es directa. «Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il et certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit.» Y añade: «Si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose»* [28]. (Recherche de la vérité, *lib. III, segunda parte, cap. IV.) El problema estriba en ese* en quelque manière *de la visión de Dios; si ese modo fuese* per speculum, *tendría razón Malebranche; pero él lo interpreta casi siempre en un sentido que parece olvidar que* Deum nemo vidit unquam.

En el ámbito de ideas determinado a la vez por la tradición agustiniano-medieval y por el cartesianismo se mueven casi todos los pensadores del siglo XVII. Pascal (Pensées), *cuya aportación principal es el fundar el*

[28] «Dios está estrechísimamente unido a nuestras almas por su presencia, de suerte que se puede decir que es el lugar de los espíritus, del mismo modo que los espacios son en cierto sentido el lugar de los cuerpos. Supuestas ambas cosas, es cierto que el espíritu puede ver lo que hay en Dios que representa los entes creados, puesto que es muy espiritual, muy inteligible y muy presente al espíritu» «Si no viéramos a Dios de algún modo, no

conocimiento de Dios en un modo superior de razón —opuesto a la raison *en sentido de raciocinio— que conoce los primeros principios y al que llama, con expresión tan mal entendida usualmente,* coeur. *Bossuet* (De la connaissance de Dieu et de soi-même), *que entiende a Dios como el* ente necesario, *infinito en todos sentidos —y por esto inconfundible con el mundo—, al que se llega, mediante el impulso de un resorte oculto o* ressort caché, *partiendo del hecho de que algo existe.* Fénelon (Traité de l'existence de Dieu), *que encuentra en lo más nuestro —la razón— una referencia a algo ajeno y que se nos da como en préstamo, la que llama* razón superior, *que nos ilumina, como la luz del sol, extraña a nosotros. La razón es, pues, una relación de Dios con nosotros, que nos permite, partiendo de la realidad, llegar al conocimiento del Dios infinito. Por último, Samuel Clarke* (A demonstration of the being and attributes of God), *que parte de la necesidad de que algo exista desde la eternidad, y entiende a Dios como el ente que existe por sí mismo* (self-existing) *y, por tanto —puesto que todo ente tiene razón de ser—, existe necesariamente* (necessarily-existing).

Es Spinoza, en cambio, la cuestión es más complicada, porque al hacer perder a la extensión y al pensamiento el carácter sustancial que aún tenían en Descartes, para reducirlos a meros atributos de la sustancia única, tiene que identificar los tres términos naturaleza, sustancia y Dios, lo cual altera todas las relaciones tradicionales y desvirtúa, ante todo, el sentido del cartesianismo que está a la base de la metafísica spinoziana. Mientras Descartes separa rigurosamente las dos sustancias finitas y establece la realidad trascendente de Dios como fundamento ontológico de ambas. Spinoza las identifica y suprime todas las distancias. Pero lo importante es que el punto de partida de Spinoza es la sustancia, y de su propia definición se sigue su unicidad y su ulterior coincidencia con la noción de Dios como ens

absolute infinitum (Ethices, *pars I, def. VI). Spinoza apenas se ocupa de otra cosa que de Dios; pero esto, que podría parecer teología* sensu stricto, *es más bien el estudio metafísico de la sustancia, y al mismo tiempo la consideración racional de la naturaleza. Las distinciones entre* natura naturans *y* natura naturata *representan el esfuerzo insuficiente de todo panteísmo por escapar a sus propias consecuencias.*

Con este horizonte filosófico se encuentra Leibniz. Su idea de la sustancia como mónada cerrada en sí misma lo obligará a plantear con la máxima agudeza el tema de Dios. Ante los múltiples esfuerzos del pasado y de su mundo contemporáneo por resolver la gran cuestión, Leibniz toma una actitud amplia y comprensiva. Las dos grandes pruebas de la existencia de Dios —que tienen una relación íntima entre sí— parten de la idea de Dios (argumento ontológico) o de la existencia de algo (prueba a contingentia mundi). *Leibniz recoge una y otra, pero las modifica esencialmente e intenta completarlas. En el texto del* Discurso de metafísica *encontraremos una posición del problema de Dios, y en las notas correspondientes indicaré los momentos capitales de su pensamiento acerca de la Divinidad que no están incluidos en este escrito. Sólo ahí tendrán su plena significación las explicaciones que puedan darse acerca del punto central de toda la metafísica leibniziana.*

* * *

He intentado en estas páginas indicar, con la mayor sencillez posible, los supuestos del Discurso de metafísica, *de Leibniz, imprescindibles para alcanzar una comprensión suficiente de él. Y en cuanto me ha sido posible, he dejado hablar a los mismos filósofos, para intentar llevar al lector, siquiera en mínima medida, a la realidad misma de la filosofía con que Leibniz tuvo que habér-*

selas. Además, a la hora de tomar contacto con el pensamiento de un clásico de la filosofía, nada puede suplir la visión directa, si bien parcial, de los problemas metafísicos en toda su autenticidad originaria.

JULIÁN MARÍAS.

Madrid, julio de 1942.

Leibniz [1]

Discurso de metafísica [2]

1. *De la perfección divina, y que Dios lo hace todo del modo más deseable.*—La noción de Dios más admitida y más significativa que tenemos se expresa bastante bien en estos términos: que Dios es un ente absolutamente perfecto [3]; pero no se consideran bastante sus consecuencias; y para penetrar en ellas conviene observar que hay en la naturaleza diversas perfecciones muy diferentes, que Dios las posee todas juntas, y que cada una le pertenece en el más soberano grado [4]. Es menester conocer también qué es perfección, de la cual es ésta una nota bastante segura, a saber: que las formas o naturalezas que no son susceptibles del último grado, no son perfecciones, como, por ejemplo, la naturaleza del número o de la figura. Pues el número mayor de todos (o bien el número de todos los números), de igual modo que la mayor de todas las figuras, implican contradicción [5], pero la ciencia máxima y la omnipotencia no encierran imposibilidad alguna. Por consiguiente, el poder y la ciencia son perfecciones, y en tanto que pertenecen a Dios, carecen de lími-

tes. De donde se sigue que Dios, que posee la sabiduría suprema e infinita, obra del modo más perfecto, no sólo en sentido metafísico, sino también moralmente hablando, y que puede decirse, desde nuestro punto de vista, que cuanto más informado y en claro se esté acerca de las obras de Dios, más dispuesto se estará a encontrarlas excelentes y enteramente conformes a cuanto se hubiera podido desear [6].

2. *Contra los que sostienen que no hay bondad en las obras de Dios; o bien que las reglas de la bondad y de la belleza son arbitrarias*.—Así, estoy muy lejos de la opinión de los que sostienen que no hay reglas de bondad y de perfección en la naturaleza de las cosas o en las ideas que Dios tiene de ellas, y que las obras de Dios sólo son buenas por la razón formal de que las ha hecho Dios. Pues si fuera así, Dios, que sabe que es autor, no tenía por qué mirarlas después y encontrarlas buenas, como atestigua la Sagrada Escritura, que no parece haberse servido de esta antropología más que para hacernos conocer que su excelencia se conoce mirándolas en sí mismas, aun cuando no se reflexione en esa nuda denominación externa que las refiere a su causa. Lo cual es tanto más verdad, cuanto que es por la consideración de las obras como puede descubrirse al artífice. Es necesario, pues, que estas obras lleven en sí mismas su carácter. Confieso que el parecer contrario me parece extremadamente peligroso y muy próximo al de los últimos innovadores, cuya opinión es que la belleza del universo y la bondad que atribuímos a las obras de Dios no son más que quimeras de los hombres, que conciben a Dios a su manera [7]. Además, al decir que las cosas no son buenas por ninguna regla de bondad, sino sólo por la voluntad de Dios, se destruye, a mi juicio, sin pensarlo, todo el amor de Dios y toda su gloria. Pues ¿por qué alabarlo de lo que ha hecho, si sería igualmente loable haciendo lo contrario? ¿Dónde estará su justicia y su sabiduría, si no queda más que cierto poder despótico, si la voluntad sustituye a la razón y si, según la definición de los tiranos, lo que complace al más poderoso es por eso mismo justo? Aparte de que parece que toda voluntad supone alguna razón de querer, y que esta razón es naturalmente anterior a la voluntad [8]. Por eso encuentro también extrañísima esta expresión de algunos otros filósofos, que dicen que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría, y por consiguiente también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección, no son más que efectos de la voluntad de Dios, mientras que a mí me parecen consecuencias de su entendimiento, que seguramente no depende de su voluntad, como tampoco su esencia [9].

3. *Contra los que creen que Dios hubiera podido hacerlo mejor*.—Tampoco podría aprobar la opinión de algunos modernos que sostienen audazmente que lo que Dios hace no tiene última perfección, y que hubiera podido obrar mucho mejor. Pues me parece que las consecuencias de esta opinión son enteramente contrarias a la gloria de Dios. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.* Y es obrar imperfectamente el obrar con menos perfección que se hubiera podido. Es encontrarle faltas a la obra de un arquitecto mostrar que la podía hacer mejor. Esto va contra la Sagrada Escritura, que nos asegura la bondad de las obras de Dios. Pues como las imperfecciones descienden hasta el infinito de cualquier modo que Dios hubiera hecho su obra, siempre habría sido buena en comparación con las menos perfectas, si esto bastara; pero apenas es digna de alabanza una cosa cuando sólo lo es de esta manera. Creo que se encontrará una infinidad de pasajes de la Divina Escritura y de los Santos Padres en favor de mi opinión, pero apenas se encontrarán para la de esos modernos, que es, a mi parecer, desconocida de toda antigüedad, y sólo se funda en el demasiado poco conocimiento que tenemos de la armonía general del universo y de las razones ocultas de la

conducta de Dios, lo cual nos hace juzgar temerariamente que muchas cosas se hubieran podido hacer mejores [10]; aparte de que estos modernos insisten en algunas sutilezas poco sólidas; pues imaginan que nada es tan perfecto que no haya algo más perfecto, lo cual es un error. Creen también salvar con ello la libertad de Dios, como si no fuera la suma libertad el obrar con perfección según la suprema razón. Pues creer que Dios obra en algo sin tener ninguna razón de su voluntad, aparte de que parece imposible, es una opinión poco conforme con su gloria. Por ejemplo, supongamos que Dios escoja entre *A* y *B* y que elija *A* sin tener ninguna razón para preferirlo a *B:* yo digo que esta acción de Dios, por lo menos, no será loable; pues toda alabanza debe fundarse en alguna razón, que aquí no se encuentra *ex hypothesi.* Y yo creo, en cambio, que Dios no hace nada por lo que no merezca ser glorificado [11].

4. *Que el amor de Dios pide una entera satisfacción y aquiescencia respecto a lo que hace.*—El conocimiento general de esta gran verdad, que Dios obra siempre del modo más perfecto y deseable posible, es en mi opinión el fundamento del amor que debemos a Dios sobre todas las cosas puesto que el que ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado [12] y de sus acciones. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est* [13]. Y yo creo que es difícil amar bien a Dios cuando no se está dispuesto a querer lo que quiere, aun cuando se tuviera poder para cambiarlo. En efecto, los que no están satisfechos de lo que hace, me parecen semejantes a súbditos descontentos cuya intención no es muy diferente de la de los rebeldes. Creo, pues, que, según estos principios, para obrar conforme al amor de Dios no basta tener paciencia forzosamente, sino que es menester estar verdaderamente satisfecho de todo lo que nos ha ocurrido según su voluntad. Entiendo esta aquiescencia en cuanto al pasado. Pues en cuanto al porvenir no hay que ser *quietista* ni esperar ridículamente de brazos cruzados lo que haga

Dios, según aquel sofisma que los antiguos llamaban λόγον ἄεργον, la razón perezosa, sino que hay que obrar según la *voluntad presuntiva de Dios,* en la medida en que podemos juzgar de ella, tratando con todo nuestro poder de contribuir al bien general y en particular al ornato y a la perfección de lo que nos afecta o de lo que nos es próximo y por decirlo así al alcance. Pues aun cuando los acontecimientos hayan hecho ver acaso que Dios no ha querido actualmente que nuestra voluntad tenga su efecto, de esto no se sigue que no haya querido que hiciésemos lo que hemos hecho. Al contrario, como es el mejor de todos los señores, nunca pide más que la intención recta, y a él corresponde conocer la hora y el lugar propio para hacer que se logren los buenos designios [14].

5. *En qué consisten las reglas de perfección de la conducta divina, y que la sencillez de las vías guarda relación con la riqueza de los efectos.*—Basta, pues, con tener confianza en que Dios lo hace todo del modo mejor y que nada podría dañar a los que lo aman; pero conocer en detalle las razones que han podido moverlo a escoger este orden del universo, a sufrir los pecados, a dispensar sus gracias saludables de cierta manera, esto excede de las fuerzas de un espíritu finito, sobre todo cuando aún no ha llegado al goce de la visión de Dios. Sin embargo, se pueden hacer algunas observaciones generales acerca de la conducta de la providencia en el gobierno de las cosas. Pues se puede decir que el que obra perfectamente es semejante a un excelente geómetra que sabe encontrar las mejores construcciones de un problema; a un buen arquitecto que aprovecha el sitio y los fondos destinados al edificio, del modo más ventajoso, sin dejar nada que disuene o esté desprovisto de la belleza de que es susceptible; a un buen padre de familia, que emplea su hacienda de modo que no haya nada inculto ni estéril; a un hábil mecánico que consigue su efecto por la vía menos complicada que pueda escogerse, y a un sabio autor, que encierra el máxi-

mo de realidades en el mínimo de volumen que puede [15]. Ahora bien, los más perfectos de todos los entes y que menos volumen ocupan, es decir, que se estorban menos, son los espíritus, cuyas perfecciones son las virtudes. Por lo cual no hay duda de que la felicidad de los espíritus sea el principal fin de Dios y de que la realice en cuanto lo permite la armonía general. Sobre lo cual volveremos en seguida. Por lo que se refiere a la sencillez de las vías de Dios, existe propiamente respecto a los medios, como, al contrario, la variedad, riqueza o abundancia se dan respecto a los fines o efectos. Y una cosa debe guardar relación con la otra, como los gastos destinados a una construcción con la magnitud y belleza que de ella se pide. Es cierto que nada es costoso para Dios, mucho menos que para un filósofo que forja hipótesis para la fábrica de su mundo imaginario, puesto que Dios sólo necesita decretos para hacer nacer un mundo real; pero en materia de sabiduría los decretos o hipótesis equivalen a los gastos a medida que son más independientes unos de otros: pues la razón quiere que se evite la multiplicidad en las hipótesis o principios, análogamente a como el sistema más sencillo es preferido siempre en astronomía [16].

6 *Que Dios no hace nada fuera del orden, y que ni siquiera es posible fingir acontecimientos que no sean regulares* —Las voluntades o acciones de Dios se dividen usualmente en ordinarias y extraordinarias Pero conviene considerar que Dios no hace nada fuera de orden [17]. Así, lo que pasa por extraordinario sólo lo es respecto a algún orden particular establecido entre las criaturas. Pues en cuanto al orden universal, todo es conforme a él. Lo cual es tan cierto, que no sólo nada ocurre en el mundo que sea absolutamente irregular, sino que ni siquiera sería posible fingir nada semejante. Pues supongamos, por ejemplo, que alguien marque multitud de puntos en el papel al azar, como hacen los que practican el ridículo arte de la geomancia; yo digo que es posible encontrar una línea

geométrica cuya noción sea constante y uniforme según una cierta regla, de suerte que esta línea pase por todos esos puntos y en el mismo orden en que la mano los había señalado. Y si alguien trazara una línea continua que fuera tan pronto recta, como círculo, como de otra índole, es posible hallar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esa línea, en virtud de la cual deban acontecer esos mismos cambios. Y no hay, por ejemplo, ningún rostro cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica y no pueda trazarse con un único rasgo mediante cierto movimiento regulado. Pero cuando una regla es muy compleja, lo que es conforme a ella pasa por irregular. Así puede decirse que, de cualquier manera que Dios hubiese creado el mundo, siempre hubiera sido regular e incluído en cierto orden general. Pero Dios ha elegido el que es más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo más sencillo en hipótesis y más rico en fenómenos, como podría ser una línea geométrica cuya construcción fuera fácil y sus propiedades y efectos fueran muy admirables y de gran amplitud. Me sirvo de estas comparaciones para esbozar alguna imperfecta semejanza de la sabiduría divina y para decir algo que pueda al menos elevar a nuestro espíritu a concebir de algún modo lo que no se sabría expresar de una manera suficiente. Pero no pretendo explicar con ello ese gran misterio de que depende todo el universo.

7. *Que los milagros están de acuerdo con el orden general, aunque sean contrarios a las máximas subalternas. De lo que Dios quiere o permite, y de la voluntad general o particular.*—Ahora bien, puesto que no se puede hacer nada que no esté dentro del orden, puede decirse que los milagros están tan dentro del orden como las operaciones naturales, que se llaman así porque están conformes con ciertas máximas subalternas que llamamos la naturaleza de las cosas. Pues puede decirse que esta naturaleza no es más que una costumbre de Dios [18], de

la que puede dispensarse a causa de una razón más fuerte que la que lo movió a servirse de esas máximas En cuanto a las voluntades generales o particulares, según se tome la cosa, se puede decir que Dios lo hace todo según su voluntad más general, que está de acuerdo con el orden más perfecto que ha escogido; pero se puede decir también que tiene voluntades particulares, que son excepciones de esas máximas subalternas susodichas, pues la más general de las leyes de Dios, que regula toda la serie del universo, carece de excepción Se puede decir también que Dios quiere todo lo que es objeto de su voluntad particular; pero en cuanto a los objetos de su voluntad general, como son las acciones de las otras criaturas, particularmente de las que son racionales, a las que Dios quiere concurrir, hay que distinguir: pues si la acción es buena en sí misma, puede decirse que Dios la quiere y la ordena a veces, incluso cuando no ocurre; pero si es mala en sí misma y sólo resulta buena accidentalmente, porque la sucesión de las cosas, y en particular el castigo y la satisfacción, corrige su malignidad y recompensa su mal con creces, de suerte que al final se encuentra más perfección en toda la serie que si no hubiera acontecido todo ese mal, entonces hay que decir que Dios lo permite y no lo quiere, aunque concurra a él a causa de las leyes naturales que ha establecido y porque sabe sacar de él un bien mayor [19].

8 *Para distinguir las acciones de Dios y de las criaturas, se explica en qué consiste la noción de una sustancia individual* —Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas, pues hay quienes creen que Dios lo hace todo; otros imaginan que no hace más que conservar la fuerza que ha dado a las criaturas lo que sigue hará ver en qué medida se puede decir una cosa u otra Puesto que las acciones y pasiones pertenecen propiamente a las sustancias individuales *(actiones sunt suppositorum)* sería necesario explicar lo que es tal sustan-

cia. Es muy cierto que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se lo llama sustancia individual [20]; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal. Hay que considerar, pues, qué significa ser atribuído verdaderamente a cierto sujeto. Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse*, diciendo que el predicado está en el sujeto. Así es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece [21]. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados de sujeto a quien esa noción se atribuye. En cambio, el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye esa noción Así la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno [22], haciendo abstracción del sujeto, no está determinada a un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios, al ver la noción individual o hecceidad [23] de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como, por ejemplo, que vencería a Darío y a Poro, hasta conocer en ella *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural o envenenado, lo que nosotros sólo podemos saber por la historia [24] Y cuando se considera bien la conexión de las cosas, se puede decir que hay en todo tiempo en el alma de Alejandro restos de todo lo que le ha acontecido y las señales de todo lo que le acontecerá, e incluso huellas de

todo lo que pasa en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios el reconocerlas todas [25].

9 *Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores.*—De esto se siguen varias paradojas considerables, como, entre otras, que no es cierto que dos sustancias se asemejen enteramente y sean diferentes *solo número,* y que lo que Santo Tomás asegura acerca de este punto de los ángeles o inteligencias *(quod ibi omne individuum sit species infima)* [26], es verdad de todas las sustancias, siempre que se tome la diferencia específica como la toman los geómetras respecto a sus figuras; *item* que una sustancia no podría comenzar más que por creación ni perecer más que por aniquilación; que no se divide una sustancia en dos, ni se hace de dos una, y que así el número de sustancias no aumenta ni disminuye naturalmente, aunque se transformen con frecuencia [27]. Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, análogamente a como una misma ciudad es representada de distinto modo según las diferentes situaciones del que la mira. Así el universo está en cierto modo multiplicado tantas veces como sustancias hay, y la gloria de Dios está igualmente redoblada por otras tantas representaciones diferentes de su obra. Incluso puede decirse que toda sustancia muestra de algún modo el carácter de la sabiduría divina y de la omnipotencia de Dios, y la imita en cuanto es susceptible de ello. Pues expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna analogía con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan ésta a su vez y se acomodan a ella, puede decirse que extiende su potencia sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador [28].

10. *Que la opinión de las formas sustanciales tiene algo sólido, pero que estas formas no alteran nada en los fenómenos y no se deben emplear para explicar los efectos particulares.*—Parece que los antiguos, como tantos hombres competentes acostumbrados a las meditaciones profundas, que enseñaron la teología y la filosofía hace algunos siglos, y de los cuales algunos son recomendables por su santidad, tuvieron algún conocimiento de lo que acabamos de decir, y esto es lo que los hizo introducir y mantener las formas sustanciales, que hoy están tan desprestigiadas [29]; pero no están tan lejos de la verdad ni son tan ridículos como el vulgo de nuestros nuevos filósofos imagina. Estoy de acuerdo en que la consideración de estas formas no sirve de nada en el detalle de la física y no se la debe emplear en la explicación de los fenómenos en particular. Y en esto es en lo que erraron nuestros escolásticos, y los médicos de la época pasada a ejemplo suyo, al creer dar razón de las propiedades de los cuerpos apelando a las formas y las cualidades, sin tomarse el trabajo de examinar el modo de la operación; como si quisiera uno contentarse con decir que un reloj tiene la cantidad horodíctica procedente de su forma, sin considerar en qué consiste todo eso. Lo que puede bastar, en efecto, al que lo compra, con tal que abandone su cuidado a otro. Pero este error y mal uso de las formas no debe hacernos rechazar una cosa cuyo conocimiento es tan necesario en metafísica, que sin él creo que no se podrían conocer bien los primeros principios ni elevar suficientemente el espíritu al conocimiento de las naturalezas incorpóreas y de las maravillas de Dios. Sin embargo, así como un geómetra no necesita complicarse la mente con el famoso laberinto de la composición del continuo, y ningún filósofo moral y menos aún jurisconsulto o político tiene necesidad de preocuparse de las grandes dificultades que se encuentran en la conciliación del libre albedrío y la providencia de Dios, puesto que el geómetra puede concluir todas sus demostraciones, y el político puede terminar todas sus de-

liberaciones sin entrar en esas disputas, que no dejan de ser necesarias e importantes en filosofía y en teología; de igual modo un físico puede dar razón de las experiencias sirviéndose, ya de las experiencias más sencillas hechas anteriormente, ya de las demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesitar consideraciones generales que son de otra esfera; y si emplea para ello el concurso de Dios o bien algún alma, *arché* u otra cosa de esta índole, es tan extravagante como si en una deliberación práctica importante quisiera entrar en grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad; como, en efecto, los hombres cometen con bastante frecuencia esta falta sin darse cuenta, cuando se complican el espíritu con la consideración de la fatalidad, e incluso a veces se apartan por ello de alguna buena resolución o de algún cuidado necesario [30].

11. *Que las meditaciones de los teólogos y de los filósofos que se llaman escolásticos no son enteramente despreciables.*—Ya sé que enuncio una gran paradoja al pretender rehabilitar en cierto sentido la antigua filosofía y recordar *postliminio* las formas sustanciales casi desterradas; pero acaso no se me condene a la ligera cuando se sepa que he meditado bastante sobre la filosofía moderna, que he dedicado mucho tiempo a las experiencias de física y a las demostraciones de geometría, y que he estado persuadido mucho tiempo de la vanidad de esos entes, que al fin me he visto obligado a volver a aceptar a pesar mío y como por fuerza, después de haber hecho yo mismo investigaciones que me han llevado a reconocer que nuestros modernos no hacen bastante justicia a Santo Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo, y que hay en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos mucha más solidez que se cree, con tal de servirse de ellas oportunamente y en su lugar. Incluso estoy convencido de que si algún espíritu exacto y meditador se tomara el trabajo de esclarecer y digerir sus pensamientos al modo

de los geómetras analíticos, encontraría un tesoro de multitud de verdades importantísimas y absolutamente demostrativas [31].

12. *Que las nociones que consisten en la extensión encierran algo imaginario y no podrían constituir la sustancia del cuerpo.*—Pero para reanudar el hilo de nuestras consideraciones creo que el que medite sobre la naturaleza de la sustancia, que he explicado más arriba, encontrará que la naturaleza toda del cuerpo no consiste sólo en la extensión, es decir, en la magnitud, figura y movimiento, sino que hay que reconocer necesariamente en él algo que tenga relación con las almas, y que se llama usualmente forma sustancial, aunque no altere nada en los fenómenos, como tampoco el alma de los animales, si la tienen. Hasta se puede demostrar que la noción de la magnitud, de la figura y del movimiento no es tan distinta como se piensa, y que encierra algo de imaginario y relativo a nuestras percepciones, como ocurre también (aunque mucho más) con el color, el calor y otras cualidades semejantes, de las que se puede dudar si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas, fuera de nosotros [32]. Y por eso estas especies de cualidades no podrían constituir ninguna sustancia. Y si no hay otro principio de identidad en los cuerpos que lo que acabamos de decir, nunca subsistirá un cuerpo más de un momento. Sin embargo, las almas y las formas sustanciales de los demás cuerpos son muy diferentes de las almas inteligentes, únicas que conocen sus acciones, y que no sólo no perecen, naturalmente, sino que incluso guardan siempre el fundamento del conocimiento de lo que son; lo que hace que sólo ellas sean susceptibles de castigo y de recompensa, y las hace ciudadanos de la República del universo, cuyo monarca es Dios; también se sigue de esto que todo el resto de las criaturas les debe servir, de lo cual volveremos a hablar más ampliamente [33].

13. *Como la noción individual de cada persona encierra de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas «a priori» o razones de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno con preferencia a otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, pues se fundan en el libre albedrío de Dios y de las criaturas. Es cierto que su elección tiene siempre sus razones, pero inclinan sin necesitar.*—Pero antes de pasar más adelante, hay que tratar de salvar una gran dificultad, que puede surgir de los fundamentos que hemos establecido más arriba. Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra de una vez para todas todo lo que puede ocurrirle jamás, y que considerando esta noción se puede ver todo lo que se podrá enunciar de ella con verdad, como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de ella. Pero parece que con esto se anulará la diferencia entre las verdades contingentes y necesarias; que la libertad humana no tendrá ya lugar alguno, y que una fatalidad absoluta imperará en todas nuestras acciones como en todo el resto de los acontecimientos del mundo. A lo cual respondo que hay que distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo está de acuerdo en que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no se reconoce por eso que sean necesarios. Pero (se dirá) si alguna conclusión se puede deducir infaliblemente de una definición o noción, será necesaria. Y nosotros sostenemos que todo lo que ha de ocurrir a alguna persona está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición del círculo. Así la dificultad subsiste aun; para resolverla sólidamente, digo que la conexión o consecución es de dos maneras: una es absolutamente necesaria, su contrario implica contradicción, y esta deducción se realiza en las verdades eternas, como son las de geometría; la otra sólo es necesaria *ex hypothesi,* y por decirlo así accidentalmente, y es contingente en sí misma, cuando el contrario no implica [contradicción]. Y esta conexión no se funda en las ideas puras y en el simple entendimiento de Dios, sino también en sus decretos libres y en la continuidad del universo [34]. Pongamos un ejemplo: puesto que Julio César llegará a ser dictador perpetuo y dueño de la república y suprimirá la libertad de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, pues suponemos que la naturaleza de tal noción perfecta de un sujeto es comprenderlo todo, a fin de que el predicado esté incluído en ella, *ut possit inesse subjecto.* Se podría decir que no tiene que cometer esa acción en virtud de esa noción o idea, puesto que sólo le conviene porque Dios lo sabe todo. Pero se insistirá en que su naturaleza o forma responde a esa noción, y puesto que Dios le ha impuesto ese personaje [35], desde ese momento le es necesario satisfacer a él. Podría responder a esto por la instancia de los futuros contingentes, pues éstos no tienen aún ninguna realidad fuera del entendimiento y voluntad de Dios, y puesto que Dios les ha dado allí esa forma de antemano, será menester de todos modos que respondan a ella. Pero prefiero resolver las dificultades, mejor que disculparlas con el ejemplo de otras dificultades semejantes, y lo que voy a decir servirá para explicar tanto una como otra. Ahora es, pues, cuando hay que aplicar la distinción de las conexiones, y digo que lo que sucede de conformidad con esas anticipaciones es seguro, pero no es necesario, y si alguien hiciera lo contrario, no haría nada imposible en sí mismo, aunque sea imposible *(ex hypothesi)* que esto acontezca. Pues si algún hombre fuera capaz de concluir toda la demostración, en virtud de la cual podría probar esa conexión del sujeto que es César y del predicado que es su empresa afortunada, haría ver, en efecto, que la futura dictadura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza, que se ve en ésta una razón de por qué resolvió pasar el Rubicón mejor que detenerse en él, y por qué ganó y no perdió la jornada de Farsalia, y que era razonable y por consiguiente seguro

que esto ocurriera; pero no que es necesario en sí mismo ni que el contrario implique contradicción. Análogamente a como es razonable y seguro que Dios hará siempre lo mejor, aunque lo menos perfecto no implique [contradicción]. Pues se encontraría que esta demostración de ese predicado de César no es tan absoluta como las de los números o de la geometría, sino que supone la sucesión de las cosas que Dios ha escogido libremente, y que está fundada en el primer decreto libre de Dios, que establece hacer siempre lo que es más perfecto, y en el decreto que Dios ha dado (a continuación del primero) respecto a la naturaleza humana, que es que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca lo mejor [36]. Pero toda verdad que está fundada en estas clases de decretos es contingente, aunque sea cierta; pues estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas, y, como ya he dicho, aunque Dios escoja siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo menos perfecto sea y siga siendo posible en sí mismo, aunque no ocurra, pues no es su imposibilidad, sino su imperfección, quien hace rechazarlo. Y nada cuyo opuesto sea posible es necesario [37]. Se podrá, pues, resolver esta clase de dificultades, por grandes que parezcan (y, en efecto, no son menos apremiantes desde el punto de vista de todos los demás que han tratado alguna vez este tema), con tal de considerar bien que todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así más bien que de otro modo, o bien (lo que es lo mismo) que tienen pruebas *a priori* de su verdad, que las hacen ciertas y que muestran que la conexión del sujeto y el predicado en estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de uno y otro; pero que no tienen demostraciones de necesidad, puesto que esas razones sólo están fundadas en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en lo que es o parece lo mejor entre varias cosas igualmente posibles, mientras que las verdades necesarias están fundadas en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de

las esencias mismas, sin tener que ver en esto con la voluntad libre de Dios o de las criaturas.

14. *Dios produce diversas sustancias según las diferentes visiones que tiene del universo, y por la intervención de Dios la naturaleza propia de cada sustancia hace que lo que ocurre a una responda a lo que ocurre a todas las demás, sin que actúen inmediatamente una sobre otra.*—Después de haber conocido de algún modo en qué consiste la naturaleza de las sustancias, hay que intentar explicar la dependencia que unas tienen de otras, y sus acciones y pasiones. En primer lugar, es notorio que las sustancias creadas dependen de Dios, que las conserva y aun las produce continuamente mediante una especie de emanación, como nosotros producimos nuestros pensamientos. Pues al volver Dios, por decirlo así, de todos lados y de todos modos el sistema general de los fenómenos que considera bueno producir para manifestar su gloria y mirar todos los aspectos del mundo de todas las maneras posibles, puesto que no hay relación que escape a su omnisciencia, el resultado de cada visión del universo, como contemplado desde un cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a esa visión, si Dios juzga conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esa sustancia. Y como la visión de Dios es siempre verdadera, nuestras percepciones lo son también; pero son nuestros juicios los que son nuestros y nos engañan. Pero hemos dicho más arriba, y se sigue de lo que acabamos de decir, que cada sustancia es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa fuera de Dios; así todos nuestros fenómenos, es decir, todo lo que alguna vez puede ocurrirnos, no son más que consecuencias de nuestro ser; y como estos fenómenos guardan cierto orden conforme a nuestra naturaleza o, por decirlo así, al mundo que hay en nosotros, el cual hace que podamos hacer observaciones útiles para regular nuestra conducta, justificadas por el resultado de los fenómenos futuros, y que así podamos

con frecuencia juzgar del porvenir por el pasado sin equivocarnos, esto bastaría para decir que esos fenómenos son verdaderos sin hacernos cuestión de si están fuera de nosotros y si otros los perciben también [38]; sin embargo, es muy cierto que las percepciones o expresiones de todas las sustancias se corresponden entre sí, de modo que, siguiendo cada uno con cuidado ciertas razones o leyes que ha observado, coincide con el otro, que hace otro tanto, como cuando varias personas, que se han puesto de acuerdo para encontrarse reunidas en algún sitio cierto día prefijado, pueden hacerlo efectivamente si quieren. Pero aunque todos expresan los mismos fenómenos, no hace falta para ello que sus expresiones sean perfectamente semejantes, sino que basta con que sean proporcionales; del mismo modo que varios espectadores creen ver la misma cosa, y se entienden entre sí, en efecto, aunque cada uno vea y hable según la medida de su vista. Pero sólo Dios (de quien todos los individuos emanan continuamente y que ve el universo no sólo como ellos lo ven, sino además de un modo absolutamente distinto que todos ellos) [39] es causa de esa correspondencia de sus fenómenos y hace que lo que es particular para uno sea público para todos; de otro modo no habría conexión. Se podría, pues, decir de algún modo y en buen sentido, aunque apartado de lo usual, que una sustancia particular no actúa nunca sobre otra sustancia particular ni padece tampoco por acción de ella, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados y acontecimientos y expresa todo el universo. En efecto, nada puede acontecernos más que pensamientos y percepciones [40], y todos nuestros pensamientos y percepciones futuros no son sino consecuencias, aunque contingentes, de nuestros precedentes pensamientos y percepciones, de tal modo que si yo fuera capaz de considerar distantemente todo lo que me sucede o aparece ahora, podría ver en ello todo lo que me ocurrirá o aparecerá

alguna vez; lo cual no fallaría, y me sucedería de todos modos, aun cuando se destruyera todo lo que hay fuera de mí, con tal que quedásemos sólo Dios y yo. Pero como atribuímos a otras cosas, como a causas que actúan sobre nosotros, lo que vemos de cierta manera, hay que considerar el fundamento de este juicio y lo que en él haya de verdad.

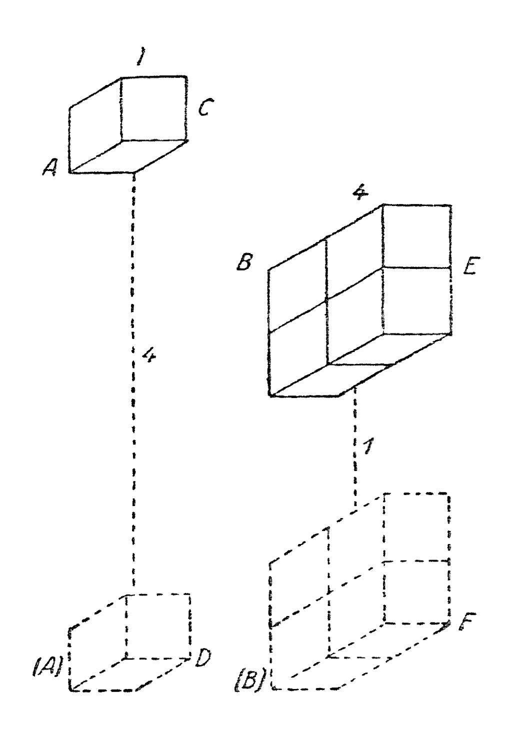
15. *La acción de una sustancia finita sobre otra no consiste más que en el aumento del grado de su expresión junto con la disminución de la de la otra, en tanto que Dios las ha formado de antemano de modo que se acomoden entre sí.*—Pero sin entrar en una larga discusión, basta ahora, para conciliar el lenguaje metafísico con la práctica, observar que nos atribuímos más, y con razón, los fenómenos que expresamos más perfectamente, y que atribuímos a las otras sustancias lo que cada una expresa mejor. Así una sustancia que es de una extensión infinita, en tanto que lo expresa todo, resulta limitada por el modo más o menos perfecto de su expresión. Así es como puede comprenderse que las sustancias se impidan o se limiten unas a otras, y, por consiguiente, puede decirse en este sentido que actúan una sobre otra, y están obligadas, por decirlo así, a acomodarse entre ellas. Pues puede ocurrir que un cambio que aumente la expresión de una disminuya la de la otra. Pero la virtud de una sustancia particular es expresar bien la gloria de Dios, y por eso es menos limitada. Y cada cosa, cuando ejerce su virtud o potencia, es decir, cuando actúa, cambia mejorando y se extiende, en tanto que actúa; así, pues, cuando ocurre un cambio que afecta a varias sustancias (como, en efecto, todo cambio las afecta a todas), creo que puede decirse que la que pasa por él inmediatamente a un grado mayor de perfección o a una expresión más perfecta, ejerce su potencia y *actúa,* y la que pasa a un grado menor muestra su debilidad y *padece.* También creo que toda acción de una sustancia que tiene percepción lleva en sí algún *placer,*

y toda pasión, algún *dolor,* y viceversa. Sin embargo, puede muy bien suceder que una ventaja presente sea destruída después por un mal mayor, y de ahí que se pueda pecar obrando o ejercitando la potencia y encontrando placer en ello.

16. *El concurso extraordinario de Dios está comprendido en lo que nuestra esencia expresa, pues esta expresión se extiende a todo, pero sobrepasa las fuerzas de nuestra naturaleza o de nuestra expresión distinta, que es finita y sigue ciertas máximas subalternas* —Sólo falta ahora explicar cómo es posible que Dios tenga a veces influencia sobre los hombres o sobre las demás sustancias por un concurso extraordinario y milagroso, puesto que parece que no puede sucederles nada extraordinario ni sobrenatural, ya que todos sus acontecimientos no son otra cosa que consecuencias de su naturaleza. Pero es menester recordar lo que hemos dicho más arriba acerca de los milagros en el universo: que están siempre conformes con la ley universal del orden general, aunque estén por encima de las máximas subalternas. Y como toda persona o sustancia es como un pequeño mundo que expresa el grande, puede decirse igualmente que esa acción extraordinaria de Dios sobre esa sustancia no deja de ser milagrosa, aunque esté comprendida en el orden general del universo en cuanto es expresado por la esencia o noción individual de esa sustancia. Por esto, si comprendemos en nuestra naturaleza todo lo que expresa, nada le es sobrenatural, pues se extiende a todo, ya que un efecto expresa siempre su causa, y Dios es la verdadera causa de las sustancias [41]. Pero como lo que nuestra naturaleza expresa más perfectamente le pertenece de modo particular, puesto que su potencia consiste en eso y es limitada, como acabo de explicar, hay muchas cosas que sobrepasan las fuerzas de nuestra naturaleza y aun las de todas las naturalezas limitadas. Por consiguiente, para hablar con más claridad, digo que los milagros y los concursos extraordinarios de Dios tienen la propiedad de que no podrían ser previstos por el raciocinio de ningún espíritu creado, por esclarecido que sea, porque la comprehensión distinta del orden general excede de todos; mientras que lo llamado natural depende de las máximas menos generales que las criaturas pueden comprender. Para que las palabras sean, tan irreprochables como el sentido, convendría vincular ciertas expresiones a ciertas ideas, y se podría denominar nuestra esencia o idea aquello que comprende todo lo que expresamos, y como expresa nuestra unión con Dios mismo, no tiene límites y nada la excede. Pero lo que es limitado en nosotros podrá llamarse nuestra naturaleza o nuestra potencia, y desde este punto de vista lo que excede de las naturalezas de todas las sustancias creadas es sobrenatural [42].

17. *Ejemplo de una máxima subalterna de la ley natural, donde se muestra que Dios conserva siempre regularmente la misma fuerza, pero no la misma cantidad de movimiento, contra los cartesianos y otros varios.*—Ya he mencionado con frecuencia las máximas subalternas o leyes de la naturaleza, y parece que convendría dar un ejemplo de ellas: usualmente nuestros filósofos se sirven de la famosa regla de que Dios conserva siempre la misma cantidad de movimiento en el mundo [43]. En efecto, es muy plausible, y en otro tiempo yo la tenía por indubitable. Pero después he reconocido en qué consiste el error. Es que el señor Descartes y otros muchos hábiles matemáticos han creído que la cantidad de movimiento, es decir, la velocidad multiplicada por la magnitud del móvil, conviene enteramente con la fuerza motriz, o, para hablar geométricamente, que las fuerzas están en razón compuesta de las velocidades y los cuerpos. Y es razonable que se conserve siempre la misma fuerza en el universo. También, cuando se presta atención a los fenómenos, se ve bien que el movimiento continuo mecánico no existe, porque así la fuerza de una máquina, que siempre dis-

minuye un poco por el roce y tiene que acabar pronto, se repararía, y por consiguiente se aumentaría por sí misma sin ninguna nueva impulsión externa; y se observa también que la fuerza de un cuerpo no disminuye sino a medida que la cede a algunos cuerpos contiguos o a sus propias partes, en tanto que tienen un movimiento independiente. Así han creído que lo que se puede decir de la fuerza se podría decir también de la cantidad de movimiento. Pero para mostrar su diferencia *supongo* que un cuerpo que cae de cierta altura adquiere fuerza para volver a subir a ella, si su dirección lo lleva así, a menos que se encuentren algunos obstáculos; por ejemplo, un péndulo volvería a subir perfectamente a la altura de que ha bajado, si la resistencia del aire y algunos otros pequeños obstáculos no disminuyeran un poco su fuerza adquirida. *Supongo* también que hace falta tanta fuerza para elevar un cuerpo A de una libra a la altura CD de cuatro toesas, como para elevar un cuerpo B de cuatro libras a la altura de una toesa. En todo están de acuerdo nuestros nuevos filósofos. Es, pues, evidente que, habiendo caído el cuerpo A de la altura CD, ha adquirido precisamente igual fuerza que el cuerpo B caído de la altura EF, pues habiendo llegado a F el cuerpo (B) y teniendo allí fuerza para volver a subir a E (por la primera suposición), tiene por consiguiente fuerza para llevar un cuerpo de cuatro libras, es decir, su propio cuerpo, a la altura EF de una toesa, y del mismo modo, habiendo llegado a D el cuerpo (A) y teniendo allí fuerza para volver a subir hasta C, tiene fuerza para llevar un cuerpo de una libra, es decir, su propio cuerpo, a la altura CD de cuatro toesas. Luego (por la segunda suposición) la fuerza de estos dos cuerpos es igual. Veamos ahora si la cantidad de movimiento es también la misma por una y otra parte; pero aquí es donde se sorprenderá uno de encontrar una grandísima diferencia. Pues Galileo ha demostrado que la velocidad adquirida por la caída CD es doble de la velocidad adquirida por la caída EF, aunque la altura sea cuádruple. Multipli-



quemos, pues, el cuerpo A, que es como 1, por su velocidad, que es como 2, el producto o la cantidad de movimiento será como 2, y, por otra parte, multipliquemos el cuerpo B, que es como 4, por su velocidad, que es como 1; el producto o la cantidad de movimiento será como 4; por tanto, la cantidad del movimiento del cuerpo (A) en el punto D es la mitad de la cantidad de movimiento del cuerpo B en el punto F, y, sin embargo, sus fuerzas son iguales; luego hay mucha diferencia entre la cantidad de movimiento y la fuerza, que es lo que había que mostrar. Se ve por esto cómo se debe estimar la fuerza por la cantidad del efecto que puede producir, por ejemplo, por la altura a la que se puede elevar un cuerpo pesado de cierta magnitud y especie, lo cual es muy diferente de la velocidad que se le puede dar. Y para darle el doble de velocidad hace falta más del doble de fuerza. Nada hay más sencillo que esta prueba, y el señor Descartes sólo cayó

aquí en error porque se fiaba demasiado de sus pensamientos, incluso cuando no estaban aún bastante maduros. Pero me extraña que sus continuadores no se hayan dado cuenta después de este error, y temo que empiecen poco a poco a imitar a algunos peripatéticos de quienes se burlan, y que se acostumbren como ellos a consultar más los libros de su maestro que la razón y la naturaleza [41].

18. *La distinción de la fuerza y la cantidad de movimiento es importante, entre otras cosas, para juzgar que hay que recurrir a consideraciones metafísicas ajenas a la extensión para explicar los fenómenos de los cuerpos.*—Esta consideración de la fuerza distinguida de la cantidad de movimiento es bastante importante, no sólo en física y en mecánica, para encontrar las verdaderas leyes de la naturaleza y reglas del movimiento, y hasta para corregir varios errores prácticos que se han deslizado en los escritos de algunos hábiles matemáticos, sino también en la metafísica, para entender mejor los principios, pues el movimiento, si no se considera en él más que lo que comprende precisa y formalmente, es decir, un cambio de lugar, no es una cosa enteramente real, y cuando varios cuerpos cambian de situación entre sí, no es posible determinar por la sola consideración de esos cambios a cuál de ellos debe atribuirse el movimiento o el reposo, como podría mostrar geométricamente, si me quisiera detener ahora en ello. Pero la fuerza o causa próxima de esos cambios es algo más real, y hay fundamento bastante para atribuirla a un cuerpo más que a otro; y sólo por esto puede conocerse a cuál pertenece más el movimiento. Pero esta fuerza es algo diferente de la magnitud, de la figura y del movimiento, y por ello se puede juzgar que no todo lo que se concibe en los cuerpos consiste únicamente en la extensión y sus modificaciones, como opinan nuestros modernos [42]. Así nos vemos obligados de nuevo a restablecer algunos entes o formas que han desterrado

Y parece, cada vez más, aunque todos los fenómenos particulares de la naturaleza se puedan explicar matemática o mecánicamente por los que los entienden, que, no obstante, los principios generales de la naturaleza corpórea y de la mecánica misma son más bien metafísicos que geométricos [43], y corresponden más bien a algunas formas o naturalezas indivisibles como causas de las apariencias, que a la masa corpórea o extensión. Reflexión que es capaz de reconciliar la filosofía mecánica de los modernos con la circunspección de algunas personas inteligentes y bien intencionadas, que temen con alguna razón que se aparte uno demasiado de los entes inmateriales, con perjuicio de la piedad.

19. *Utilidad de las causas finales en la física.*—Como no me gusta juzgar de las personas con mala intención, no acuso a nuestros nuevos filósofos, que pretenden desterrar las causas finales de la física, pero tengo que reconocer, sin embargo, que las consecuencias de esa opinión me parecen peligrosas, sobre todo si la uno con aquella que refuté al comienzo de este discurso, que parece querer suprimirlas en absoluto, como si Dios no se propusiera ningún fin ni bien al obrar, o como si el bien no fuera el objeto de su voluntad. Creo, por el contrario, que es ahí donde hay que buscar el principio de todas las existencias y de las leyes naturales, porque Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto. Reconozco ciertamente que estamos expuestos a engañarnos cuando queremos determinar los fines o designios de Dios; pero es sólo cuando los queremos limitar a algún fin particular, creyendo que no tiene en cuenta más que una cosa sola, siendo así que atiende al mismo tiempo a todo; como cuando creemos que Dios no ha hecho el mundo más que para nosotros, es un gran error, aunque sea muy cierto que lo ha hecho enteramente para nosotros, y que nada hay en el universo que no nos afecte y que no se acomode también a las consideraciones que tiene para con nosotros,

según los principios establecidos más arriba. Así, cuando vemos algún buen efecto o alguna perfección que sucede o que se sigue de las obras de Dios, podemos decir con seguridad que Dios se lo ha propuesto. Pues no hace nada por azar, y no se parece a nosotros, a quienes a veces se nos escapa el hacer bien. Por esto, lejos de poder errar en ello, como hacen los políticos exagerados que imaginan demasiado refinamiento en las intenciones de los príncipes, o los comentaristas que buscan demasiada erudición en su autor, no se podría reflexionar demasiado acerca de esta sabiduría infinita, y no hay ninguna materia en que sea menos de temer el error mientras no se hace más que afirmar, y con tal de guardarse aquí de las proposiciones negativas que limitan los designios de Dios. Todos los que ven la admirable estructura de los animales se sienten inclinados a reconocer la sabiduría del autor de las cosas, y yo aconsejo a los que tienen algún sentimiento de piedad y aun de la verdadera filosofía, que se aparten de las frases de algunos espíritus muy presuntuosos, que dicen que se ve porque acontece que se tienen ojos, sin que los ojos hayan sido hechos para ver [47]. Cuando se está en serio en estas opiniones que lo atribuyen todo a la necesidad de la materia o a un cierto azar (aunque una y otra cosa deban parecer ridículas a los que entienden lo que antes hemos explicado), es difícil que se pueda reconocer a un autor como inteligente acerca de la naturaleza. Pues el efecto debe corresponder a su causa, e incluso como mejor se conoce es mediante el conocimiento de la causa, y no es razonable introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas y luego, en lugar de emplear su sabiduría, no servirse más que de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos Como si para dar razón de una conquista hecha por un gran príncipe al tomar alguna plaza importante quisiera decir un historiador que es porque los corpúsculos de la pólvora, libertados al contacto de una chispa, se han escapado con una velocidad capaz de impulsar a un cuerpo duro y pesado contra los

muros de la plaza, mientras que las ramas de los corpúsculos que componen el cobre del cañón estaban bastante bien entrelazadas para no separarse por esa velocidad; en lugar de mostrar cómo la previsión del conquistador le ha hecho elegir el tiempo y los medios convenientes y cómo su poder ha superado todos los obstáculos.

20. *Memorable pasaje de Sócrates en el «Fedón» de Platón contra los filósofos demasiado materiales* —Esto me hace recordar un hermoso pasaje de Sócrates en el *Fedón* de Platón [48], que es maravillosamente conforme con mis opiniones sobre este punto, y parece haberse escrito a propósito contra nuestros filósofos demasiado materiales. Y esta relación me ha dado gana de traducirlo, aunque sea un poco largo; acaso esta muestra podrá dar ocasión a alguno de nosotros de participarnos otros muchos pensamientos hermosos y sólidos que se encuentran en los escritos de este famoso autor.

21. *Si las reglas mecánicas dependieran sólo de la geometría sin la metafísica, los fenómenos serían muy otros* Puesto que se ha reconocido siempre la sabiduría de Dios en el detalle de la estructura mecánica de algunos cuerpos particulares, tiene que haberse mostrado también en la economía general del mundo y en la constitución de las leyes de la naturaleza Lo cual es tan cierto que se observan los designios de esa sabiduría en las leyes del movimiento en general. Pues si no hubiera en los cuerpos más que una masa extensa y en el movimiento no hubiese más que el cambio de lugar, y todo debiera y pudiera deducirse de estas solas definiciones por una necesidad geométrica de esto se seguiría, como he mostrado en otro lugar, que el cuerpo más pequeño daría al más grande que estuviera en reposo, y con el que chocara, la misma velocidad que él tiene, sin perder nada de la suya; y habría que admitir otras muchas reglas semejantes, totalmente contrarias a la formación de un sistema. Pero el decreto

de la sabiduría divina de conservar siempre la misma fuerza y la misma dirección en suma, ha provisto a ello. Incluso me parece que muchos efectos de la naturaleza se pueden demostrar de un modo doble, a saber, por la consideración de la causa eficiente, y además, aparte de esto, por la consideración de la causa final, sirviéndose, por ejemplo, del decreto divino de producir siempre su efecto por las vías más fáciles y más determinadas, como he mostrado en otro lugar al explicar las reglas de la catóptrica y de la dióptrica, y volveré a hablar de ello más adelante.

22. *Conciliación de dos vías, de las cuales una va por las causas finales y la otra por las causas eficientes, para satisfacer tanto a los que explican la naturaleza mecánicamente, como a los que recurren a las naturalezas incorpóreas.*—Conviene hacer esta observación para conciliar a los que esperan explicar mecánicamente la formación de la primera textura de un animal y de toda la máquina de sus partes, con aquellos que explican esa misma estructura por las causas finales. Una y otra cosa son buenas; una y otra pueden ser útiles, no sólo para admirar el artificio del gran operario, sino también para descubrir algo útil en la física y en la medicina Y los autores que siguen estos caminos diferentes no deberían maltratarse. Pues veo que los que se afanan por explicar la belleza de la divina anatomía se burlan de los otros, que imaginan que un movimiento de ciertos líquidos, que parece fortuito, ha podido producir una tan hermosa variedad de miembros, y tratan a esas personas de temerarias y profanas. Y éstos, por el contrario, tratan a los primeros de simples y supersticiosos, semejantes a aquellos antiguos que tomaban a los físicos por impíos, cuando sostenían que no es Júpiter quien truena, sino alguna materia que se encuentra en las nubes. Lo mejor sería unir una y otra consideración, pues, si se permite valerse de una comparación baja, yo reconozco y ensalzo la destreza de un obrero, no sólo mostrando qué designios ha tenido al hacer las piezas de su máquina, sino también explicando los instrumentos de que se ha servido para hacer cada pieza, sobre todo cuando estos instrumentos son sencillos e ingeniosamente inventados. Y Dios es bastante diestro artífice para producir una máquina mil veces aún más ingeniosa que la de nuestro cuerpo, sin servirse más que de algunos líquidos bastante sencillos, formados expresamente, de suerte que no hagan falta más que las leyes ordinarias de la naturaleza para disponerlos como se necesita para producir un efecto tan admirable; pero también es cierto que esto no ocurriría si Dios no fuera autor de la naturaleza. Sin embargo, encuentro que la vía de las causas eficientes, que es más profunda, en efecto, y en algún sentido más inmediata y *a priori,* es en cambio bastante difícil cuando se llega al detalle, y creo que nuestros filósofos están, la mayoría de las veces, todavía muy lejos de ella. Pero la vía de las finales es más fácil y no deja de servir con frecuencia para adivinar verdades importantes y útiles, que habrá que buscar mucho tiempo por otro método más físico; de lo cual la anatomía puede proporcionar ejemplos considerables. Así creo yo que Snellius [49], que es el primer descubridor de las reglas de la refracción, hubiera tardado mucho en encontrarlas si hubiese querido buscar primero cómo se forma la luz. Pero siguió aparentemente el método de que se sirvieron los antiguos para la catóptrica, que es, en efecto, por las finales. Pues al buscar la vía más fácil para conducir un rayo de un punto dado a otro punto dado, por la reflexión de un plano dado (suponiendo que éste es el designio de la naturaleza), encontraron la igualdad de los ángulos de incidencia y de reflexión, como puede verse en un pequeño tratado de Heliodoro de Larisa [50] y en otros lugares. Lo cual han aplicado más ingeniosamente a la refracción, según creo, el señor Snellius, y después de él (aunque sin saber nada de él) el señor Fermat [51]. Pues cuando los rayos observan en los mismos medios la misma proporción de los senos, que es también la de la resistencia de los medios, se encuentra que es la

vía más fácil o al menos más determinada para pasar de un punto dado en un medio a un punto dado en otro. Y la demostración de este mismo teorema que ha querido dar el señor Descartes por la vía de las eficientes no es tan buena, ni con mucho. Al menos puede sospecharse que nunca la habría encontrado por ese camino si no hubiera tenido ninguna noticia en Holanda del descubrimiento de Snellius [52].

23. *Para volver a las sustancias inmateriales se explica cómo actúa Dios sobre el entendimiento de los espíritus, y si se tiene siempre la idea de lo que se piensa*.—He creído conveniente insistir un poco en estas consideraciones de las finales, de las naturalezas incorpóreas y de una causa inteligente con referencia a los cuerpos, para dar a conocer su uso hasta en la física y en las matemáticas, a fin de purgar por una parte a la filosofía mecánica de la profanidad que se le imputa, y por otra parte elevar el espíritu de nuestros filósofos de las consideraciones meramente materiales a meditaciones más nobles. Ahora convendrá volver de los cuerpos a las naturalezas inmateriales y en particular a los espíritus, y decir algo del modo de que se sirve Dios para iluminarlos y para actuar sobre ellos, donde, indudablemente, hay también ciertas leyes naturales, de que podría hablar más ampliamente en otro lugar. Ahora bastará tocar algo de estas ideas, y si vemos todas las cosas en Dios, y cómo Dios es nuestra luz. Pero será oportuno observar que el mal uso de las ideas da ocasión a diversos errores. Pues cuando se razona acerca de alguna cosa, se cree tener una idea de esa cosa, y éste es el fundamento sobre el cual algunos filósofos antiguos y modernos han construído cierta demostración de Dios, que es muy imperfecta [53]. Pues —dicen— es menester que yo tenga una idea de Dios o de un ente perfecto, puesto que pienso en él, y no se podría pensar sin una idea; ahora bien, la idea de este ente encierra todas las perfecciones, y la existencia es una de ellas; por consiguiente, existe. Pero como pensamos a menudo en quimeras imposibles, por ejemplo en el último grado de la velocidad, en el número máximo, en el encuentro de la concoide [54] con su base o regla, este razonamiento no basta. En este sentido puede decirse que hay ideas verdaderas y falsas, según que la cosa de que se trata sea posible o no [55]. Y cuando puede uno jactarse de tener una idea de la cosa es cuando se está seguro de su posibilidad. Así, el argumento susodicho prueba al menos que Dios existe necesariamente, si es posible. Lo cual es, en efecto, un excelente privilegio de la naturaleza divina, no necesitar más que su posibilidad o esencia para existir actualmente, y esto es justamente lo que se llama *ens a se* [56].

24. *Qué es un conocimiento claro u oscuro, distinto o confuso, adecuado o inadecuado, intuitivo o supositivo; definición nominal, real, causal, esencial.*—Para entender mejor la naturaleza de las ideas hay que tratar algo de la variedad de los conocimientos. Cuando puedo reconocer una cosa entre las demás, sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades, el conocimiento es *confuso;* así conocemos a veces *claramente,* sin dudar en modo alguno, si un poema o un cuadro está bien o mal hecho, porque hay un *no sé qué* que nos satisface o nos molesta. Pero cuando puedo explicar las notas que tengo, el conocimiento se llama *distinto.* Y tal es el conocimiento de un contraste, que distingue el oro verdadero del falso mediante ciertas pruebas o señales que constituyen la definición del oro. Pero el conocimiento distinto tiene grados, pues de ordinario las nociones que entran en la definición necesitarían de definición ellas mismas, y sólo se conocen confusamente. Pero cuando todo lo que entra en una definición o conocimiento distinto se conoce distintamente hasta las nociones primitivas, llamo a este conocimiento *adecuado.* Y cuando mi mente comprende a la vez y distintamente todos los ingredientes primitivos de una noción, tiene de ella un conocimiento *intuitivo,* que es muy

raro, pues la mayoría de los conocimientos humanos sólo son confusos o bien *supositivos* Conviene también distinguir las definiciones nominales y las reales; hablo de *definición nominal* cuando se puede aún dudar si la noción definida es posible, como, por ejemplo, si digo que un tornillo sin fin es una línea sólida cuyas partes son congruentes o pueden incidir una sobre otra; el que no conoce aparte de esto lo que es un tornillo sin fin, podrá dudar si una línea semejante es posible, aunque, en efecto, sea una propiedad recíproca del tornillo sin fin, pues las demás líneas cuyas partes son congruentes (que son únicamente la circunferencia del círculo y la línea recta) son planas, es decir. se pueden describir *in plano* Esto hace ver que toda propiedad recíproca puede servir para una definición nominal; pero cuando la propiedad da a conocer la posibilidad de la cosa, hace a la definición real; y mientras sólo se tiene una definición nominal, no se podrían asegurar las consecuencias que se sacan de ellas, pues si ocultara alguna contradicción o imposibilidad, se podrían sacar consecuencias opuestas. Por esto las verdades no dependen de los nombres y no son arbitrarias, como han creído algunos nuevos filósofos. Por lo demás, hay también mucha diferencia entre las especies de definiciones reales, pues cuando la posibilidad sólo se prueba por experiencia, como en la definición del azogue, cuya posibilidad se conoce porque se sabe que efectivamente se encuentra un cuerpo que es un fluído extremadamente pesado y, sin embargo, bastante volátil, la definición es sólo real y nada más; pero cuando la prueba de la posibilidad se hace *a priori,* la definición es también *real y causal* como cuando contiene la generación posible de la cosa Y cuando lleva el análisis al extremo, hasta las nociones primitivas, sin suponer nada que necesite prueba *a priori* de su posibilidad, la definición es perfecta o *esencial* [57].

25. *En qué caso se une nuestro conocimiento a la contemplación de la idea.*—Pero es evidente que no tenemos ninguna idea de una noción cuando es imposible. Y cuando el conocimiento sólo es *supositivo,* aun cuando tuviéramos la idea, no la contemplamos, pues una noción semejante sólo se conoce del mismo modo que las nociones ocultamente imposibles; y si es posible. no se sabe por esta manera de conocer. Por ejemplo, cuando pienso en mil o en un quiliógono, lo hago a menudo sin contemplar su idea (como cuando digo que mil es diez veces ciento), sin hacerme cuestión de pensar qué es 10 y 100, porque *supongo* saberlo y no creo necesitar ahora detenerme a concebirlo. Así podrá muy bien ocurrir, como ocurre en efecto con bastante frecuencia, que me equivoque respecto a una noción que supongo o creo entender, aunque en verdad sea imposible, o al menos incompatible con las otras con que la uno, y ya me equivoque o no me equivoque, ese modo supositivo de conocer es siempre el mismo. Así, pues, sólo cuando nuestro conocimiento es *claro* en las nociones confusas, o cuando es *intuitivo* en las distintas, vemos su idea entera [58].

26 *Tenemos en nosotros todas las ideas, y de la reminiscencia de Platón.*—Para comprender bien lo que es una idea, hay que evitar un equívoco, pues muchos toman la idea por la forma o diferencia de nuestros pensamientos, y de este modo sólo tenemos la idea en la mente en tanto que pensamos en ella, y cuantas veces pensamos en ella de nuevo, tenemos otras ideas de la misma cosa, aunque semejantes a las precedentes [59]. Pero parece que otros toman la idea como un objeto inmediato del pensamiento o alguna forma permanente que persiste cuando no la contemplamos [60] y, en efecto, nuestra alma tiene siempre en sí la cualidad de representarse cualquier naturaleza o forma, cuando se presenta ocasión de pensar en ella. Y yo creo que esta cualidad de nuestra alma, en tanto que ex-

presa alguna naturaleza, forma o esencia, es propiamente la idea de la cosa que está en nosotros, y que está siempre en nosotros, pensemos o no en ella. Pues nuestra alma expresa a Dios y el universo y todas las esencias de igual modo que todas las existencias. Esto está de acuerdo con mis principios, pues naturalmente nada nos entra en el espíritu de fuera, y es una mala costumbre que tenemos el pensar como si nuestra alma recibiera algunas especies mensajeras, y como si tuviera puertas y ventanas. Tenemos en el espíritu todas esas formas, e incluso desde siempre, porque el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros, y piensa ya confusamente en todo lo que pensará alguna vez distintamente [61]. Y no se nos podría enseñar nada cuya idea no tengamos ya en la mente, pues esa idea es como la materia de que se forma ese pensamiento. Esto es lo que Platón consideró de un modo excelente cuando expuso su reminiscencia, que tiene mucha solidez, con tal de que se la entienda bien, que se la purgue del error de la preexistencia y que no se imagine que el alma tiene que haber sabido y pensado ya distintamente en otro tiempo lo que aprende y piensa ahora. También confirmó su opinión mediante una hermosa experiencia, introduciendo un muchacho a quien lleva insensiblemente a verdades dificilísimas de geometría acerca de los inconmensurables, sin enseñarle nada, únicamente haciéndole preguntas ordenadas y oportunas [62]. Lo cual muestra que nuestra alma sabe todo eso virtualmente y solo necesita *animadversión* [63] para conocer las verdades, y, por consiguiente, que tiene al menos las ideas de que esas verdades dependen. Incluso puede decirse que posee ya esas verdades, cuando se las entiende como las relaciones de las ideas.

27. *Cómo se puede comparar nuestra alma con unas tablillas vacías, y cómo nuestras nociones vienen de los sentidos* —Aristóteles prefirió comparar nuestra alma con unas tablillas aún vacías, donde hay sitio para escribir, y

sostuvo que nada hay en nuestro entendimiento que no venga de los sentidos. Esto está más de acuerdo con las nociones vulgares, como es el uso de Aristóteles, mientras que Platón va más al fondo. Sin embargo, estas especies de doxologías o practicologías pueden admitirse en el uso ordinario de un modo análogo a como vemos que los que siguen a Copérnico no dejan de decir que el sol sale y se pone. Incluso creo que muchas veces se les puede dar un buen sentido, según el cual no tienen nada de falsas, como ya he indicado de qué modo se puede decir con verdad que las sustancias particulares actúan unas sobre otras, y en este mismo sentido se puede decir también que recibimos del exterior nuestros conocimientos por el ministerio de los sentidos, porque algunas cosas exteriores contienen o expresan más particularmene las razones que determinan a nuestra alma a ciertos pensamientos. Pero cuando se trata de la exactitud de las verdades metafísicas, es importante reconocer la extensión y la independencia de nuestra alma, que va infinitamente más allá de lo que piensa el vulgo, aunque en el uso ordinario de la vida no se le atribuya más que aquello que se advierte más manifiestamente y lo que nos pertenece de un modo más particular, pues no sirve para nada ir más lejos. Sería conveniente, sin embargo, escoger términos apropiados para uno y otro sentido, a fin de evitar el equívoco. Así esas expresiones que están en nuestra alma, se las conciba o no, pueden llamarse *ideas;* pero las que se conciben o forman se pueden llamar *nociones, conceptus* [64]. Pero de cualquier modo que se lo tome, es siempre falso decir que todas nuestras nociones vienen de los sentidos que se llaman exteriores, pues la que tengo de mí y de mis pensamientos, y por consiguiente del ser, de la sustancia, de la acción, de la identidad y otras muchas, vienen de una experiencia interna.

28. *Sólo Dios es el objeto inmediato de nuestras percepciones que existe fuera de nosotros, y sólo él es nues-*

tra luz.—En el rigor de la verdad metafísica, no hay ninguna causa externa que actúe sobre nosotros, excepto Dios sólo, y sólo él se comunica con nosotros inmediatamente en virtud de nuestra dependencia continua. De donde se sigue que no hay otro objeto externo que afecte a nuestra alma y excite inmediatamente nuestra perfección. Además, sólo tenemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros, es decir, porque todo efecto expresa su causa, y así la esencia de nuestra alma es una cierta expresión o imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divinos y de todas las ideas que están comprendidos en ellos. Se puede decir, pues, que sólo Dios es nuestro objetivo inmediato fuera de nosotros, y que vemos todas las cosas por él [65]; por ejemplo, cuando vemos el sol y los astros es Dios quien nos ha dado y nos conserva sus ideas y quien determina a pensar en ellos efectivamente por su concurso ordinario, en el tiempo que nuestros sentidos están dispuestos de cierta manera, según las leyes que ha establecido. Dios es el sol y la luz de las almas, *lumen illuminans omnem hóminem venientem in hunc mundum* [66]; y no es sólo de hoy esta opinión. Después de la Sagrada Escritura y los Padres, que han sido siempre más partidarios de Platón que de Aristóteles, recuerdo haber observado en otra ocasión que en la época de los escolásticos varios han creído que Dios es la luz del alma y, según su modo de hablar, *intellectus agens animae rationalis* [67]. Los averroístas le dieron un mal sentido; pero otros, entre los cuales creo que se encuentra Guillaume de Saint-Amour [68], y varios teólogos místicos, lo han entendido de un modo digno de Dios y capaz de elevar el alma al conocimiento de su bien.

29. *Sin embargo, pensamos inmediatamente con nuestras propias ideas y no con la de Dios.*—Sin embargo, no soy de la opinión de algunos agudos filósofos que

parecen sostener que nuestras ideas mismas están en Dios y de ningún modo en nosotros. Esto procede, a mi juicio, de que no han considerado todavía suficientemente lo que acabamos de explicar aquí acerca de las sustancias, ni toda la extensión e independencia de nuestra alma, que hace que encierre todo lo que le acontece, y que exprese a Dios y con él todos los entes posibles y actuales, como un efecto expresa su causa. Además, es una cosa inconcebible que yo piense con las ideas de otro. Es menester también que el alma sea afectada efectivamente de cierto modo cuando piensa en algo, y tiene que haber en ella de antemano, no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada así, la cual está ya totalmente determinada, sino además una potencia activa, en virtud de la cual ha habido siempre en su naturaleza señales de la futura producción de ese pensamiento y disposiciones a producirlo en su tiempo. Y todo esto envuelve ya la idea comprendida en ese pensamiento.

30. *Cómo Dios inclina a nuestra alma sin obligarla; que no se tiene derecho a quejarse; que no hay que preguntar por qué peca Judas, puesto que esta acción libre está comprendida en su noción, sino sólo por qué Judas el pecador es admitido a la existencia de preferencia a algunas otras personas posibles. De la imperfección o limitación original antes del pecado, y de los grados de la gracia.*—Por lo que se refiere a la acción de Dios sobre la voluntad humana, hay muchas consideraciones bastante difíciles, que sería largo seguir aquí. No obstante, esto es lo que se puede decir a grandes rasgos: Dios, al concurrir a nuestras acciones ordinarias, no hace más que seguir las leyes que ha establecido, es decir, conserva y produce continuamente nuestro modo de ser de modo que nuestros pensamientos nos vengan espontánea o libremente en el orden que lleva consigo la noción de nuestra sustancia individual, en la cual se los podía prever desde toda la eternidad. Además, en virtud del de-

creto que ha establecido de que la voluntad tendería siempre al bien aparente [69], expresando o imitando la voluntad de Dios desde ciertos puntos de vista particulares respecto a los cuales ese bien aparente tiene siempre algo de verdadero, determina la nuestra a la elección de lo que parece lo mejor, sin obligarla, no obstante. Pues hablando de un modo absoluto, está en la indiferencia —en cuanto se la opone a la necesidad—, y puede obrar de otro modo o incluso suspender totalmente su acción, pues uno y otro partido son y permanecen posibles. Depende, pues, del alma el precaverse contra las sorpresas de las apariencias mediante una firme voluntad de reflexionar, y de no obrar ni juzgar en ciertas circunstancias sino después de haber deliberado bien y maduramente. Es cierto, sin embargo, y hasta seguro desde toda la eternidad, que algún alma no se servirá de este poder en tal circunstancia. Pero ¿quién puede evitarlo? ¿Y puede quejarse más que de sí misma? Pues todas esas quejas, después del hecho son injustas, como hubieran sido injustas antes del hecho. Pues esta alma, un poco antes de pecar, ¿podría quejarse de Dios, como si éste la determinara al pecado? Siendo las determinaciones de Dios en estas materias cosas imprevisibles, ¿de dónde sabe que está determinada a pecar, sino cuando peca ya efectivamente? Sólo se trata de no querer, y Dios no podría poner una condición más fácil y más justa; así todos los jueces, sin buscar las razones que han dispuesto a un hombre a tener mala voluntad, no se detienen más que a considerar lo mala que es esa voluntad. Pero ¿acaso es seguro desde toda la eternidad que pecaré? Respóndete a ti mismo: acaso no; y sin pensar en lo que no podrías conocer y que no puede darte ninguna luz, obra según tu deber, que conoces. Pero dirá algún otro, ¿por qué este hombre cometerá seguramente este pecado? La respuesta es fácil, es que de otro modo no sería ese hombre. Pues Dios ve desde siempre que habrá un cierto Judas, cuya noción o idea que Dios tiene de él contiene esa acción futura libre. Sólo queda esta cuestión: por qué tal Judas, el traidor que no es más que posible en la idea de Dios, existe actualmente. Pero a esta cuestión no hay que esperar respuesta en este mundo, si no es que en general se debe decir que, puesto que Dios ha juzgado bueno que existiese, no obstante el pecado que preveía, este mal tiene que compensarse con creces en el universo, que Dios sacará de él un bien mayor, y que resultará, en suma, que esta serie de las cosas en que está comprendida la existencia de ese pecador es la más perfecta entre todos los demás modos posibles. Pero explicar siempre la admirable economía de esta elección, eso no es posible mientras somos viajeros en este mundo; es bastante saberlo sin comprenderlo. Y ésta es la ocasión de reconocer *altitudinem divitiarum,* la profundidad y el abismo de la divina sabiduría, sin buscar un detalle que envuelve consideraciones infinitas. Se ve bien, sin embargo, que Dios no es la causa del mal. Pues no sólo después de la pérdida de la inocencia de los hombres se ha apoderado del alma el pecado original, sino que también antes había una limitación o imperfección original connatural a todas las criaturas, que las hace pecables o capaces de errar. Así no hay más dificultad desde el punto de vista de los supralapsarios [70] que desde el de los otros. Y a esto debe reducirse, a mi juicio, la opinión de San Agustín y de otros autores, de que la raíz del mal está en la nada, es decir, en la privación o limitación de las criaturas, que Dios remedia graciosamente mediante el grado de perfección que le place dar. Esta gracia de Dios, sea ordinaria o extraordinaria, tiene sus grados y sus medidas, es siempre eficaz en sí misma para producir un cierto efecto proporcionado, y además es siempre suficiente, no sólo para preservarnos del pecado, sino hasta para producir la salvación, suponiendo que el hombre coopere a ella por su parte; pero no es siempre suficiente para superar las inclinaciones del hombre, pues de otro modo

ya no estaría apegado a nada, y esto sólo está reservado a la gracia absolutamente eficaz, que es siempre victoriosa, ya lo sea por sí misma o por la congruencia de las circunstancias [71].

31. *De los motivos de la elección, de la fe prevista, de la ciencia media, del decreto absoluto, y que todo se reduce a la razón por la cual Dios ha elegido y resuelto admitir a la existencia tal persona posible, cuya noción encierra tal serie de gracias y de acciones libres. Lo cual hace cesar de una vez las dificultades.*—Por último, las gracias de Dios son gracias totalmente puras, sobre las cuales no tienen ninguna pretensión las criaturas; sin embargo, como no basta para explicar la elección que Dios ha hecho en la dispensa de estas gracias el recurrir a la previsión absoluta o condicional de las acciones futuras de los hombres, no hay que imaginar tampoco decretos absolutos que no tengan ningún motivo razonable. Por lo que se refiere a la fe o a las buenas obras previstas, es muy cierto que Dios sólo ha elegido a aquellos cuya fe y caridad preveía, *quos se fide donatarum praescivit,* pero vuelve a plantearse la misma cuestión, por qué dará Dios a unos más bien que a otros la gracia de la fe o de las buenas obras. Y en cuanto a esa ciencia de Dios [72], que es la previsión, no de la fe y las buenas acciones, sino de su materia y predisposición o de lo que el hombre contribuiría a ellas por su parte (puesto que es cierto que hay diversidad por parte de los hombres allí donde la hoy por parte de la gracia, y que, en efecto, es menester que el hombre, aunque necesite ser incitado al bien y convertido, obre también [73] después), parece a algunos que se podría decir que Dios, al ver lo que el hombre haría sin la gracia o asistencia extraordinaria, o al menos lo que habrá de su parte haciendo abstracción de la gracia, podría resolverse a dar la gracia a aquellos cuyas disposiciones naturales fueran mejores o al menos menos imperfectas o menos malas. Pero aun cuan-

do esto fuera así, se puede decir que esas disposiciones naturales, en cuanto son buenas, son también efecto de una gracia, si bien ordinaria, pues Dios ha aventajado a unos más que a otros: y puesto que sabe bien que esas ventajas naturales que da servirán de motivo a la gracia o asistencia extraordinaria, según esta doctrina, ¿no es cierto que al fin todo se reduce enteramente a su misericordia? Creo, pues (ya que no sabemos cuánto o cómo tiene Dios en cuenta las disposiciones naturales para dispensar la gracia), que lo más exacto y seguro es decir, según nuestros principios y como ya he observado, que tiene que haber entre los entes posibles la persona de Pedro o de Juan, cuya noción o idea contiene toda esta serie de gracias ordinarias o extraordinarias y todo el resto de estos acontecimientos con sus circunstancias, y que Dios ha querido elegirla entre una infinidad de otras personas igualmente posibles, para existir actualmente después de lo cual parece que ya no hay más que preguntar y que todas las dificultades se desvanecen. Pues en cuanto a esta única y gran pregunta, por qué ha querido Dios escogerla entre tantas otras personas posibles, hay que ser bien poco razonable para no contentarse con las razones generales que hemos dado, cuyo detalle excede de nosotros. Así, en lugar de recurrir a un decreto absoluto, que por ser sin razón es irrazonable, o a razones que no acaban de resolver la dificultad y necesitan otras razones, lo mejor será decir, de acuerdo con San Pablo, que hay para ello ciertas grandes razones de sabiduría o de congruencia desconocidas de los mortales fundadas en el orden general, cuyo fin es la máxima perfección del universo, que Dios ha observado Y a esto vienen a parar los motivos de la gloria de Dios y de la manifestación de su justicia, como también de su misericordia y en general de sus perfecciones, y en fin de esa inmensa profundidad de las riquezas que arrebataba el alma del mismo San Pablo.

32. Utilidad de estos principios en materia de piedad y de religión.—Por lo demás, parece que los pensamientos que acabamos de explicar, y en particular el gran principio de la perfección de las operaciones de Dios y el de la noción de la sustancia que encierra todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias, lejos de perjudicar, sirven para confirmar la religión, para disipar dificultades muy grandes, para inflamar a las almas de amor divino y para elevar a los espíritus al conocimiento de las sustancias incorpóreas, mucho más que las hipótesis que se han visto hasta aquí. Pues se ve muy claramente que todas las demás sustancias dependen de Dios como los pensamientos emanan de nuestra sustancia, que Dios está todo en nosotros y que está unido íntimamente a todas las criaturas, a medida, sin embargo, de su perfección; que es él quien únicamente las determina exteriormente por su influjo, y, si obrar es determinar inmediatamente, puede decirse en este sentido en términos metafísicos que sólo Dios obra sobre mí, y sólo él puede hacerme bien o mal, sin que las demás sustancias contribuyan más que a la razón de esas determinaciones, a causa de que Dios, que las tiene a todas en cuenta, reparte sus bondades y las obliga a acomodarse entre sí. De igual modo sólo Dios produce la conexión o la comunicación de las sustancias, y por él los fenómenos de unos coinciden y concuerdan con los de otros, y por consiguiente hay realidad en nuestras percepciones. Pero en la práctica se atribuye la acción a las razones particulares, en el sentido que he explicado más arriba, porque no es necesario mencionar siempre la causa universal en los casos particulares. Se ve también que toda sustancia tiene una perfecta espontaneidad (que resulta libertad[74] en las sustancias inteligentes), que todo lo que le ocurre es una consecuencia de su idea o de su ser, y que nada la determina excepto sólo Dios. Y por esto una persona de espíritu muy elevado, y venerada por su santidad[75], acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo

como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo. Y nada hace comprender con más fuerza la inmortalidad que esta independencia y esta extensión del alma, que la pone absolutamente a cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sola constituye todo su mundo y se basta con Dios: y es tan imposible que perezca sin aniquilación como es imposible que el mundo (de quien es una expresión viva, perpetua) se destruya él mismo; tampoco es posible que los cambios de esa masa extensa que se llama nuestro cuerpo afecten nada al alma, ni que la disipación de ese cuerpo destruya lo que es indivisible.

33. Explicación del comercio del alma y el cuerpo, que ha pasado por inexplicable o por milagroso, y del origen de las percepciones confusas.—Se ve también la explicación inesperada de ese gran misterio de la unión del alma y el cuerpo, es decir, cómo ocurre que las pasiones y las acciones de uno están acompañadas por las acciones y pasiones o bien por los fenómenos convenientes del otro. Pues no hay medio de concebir que uno influya sobre el otro, y no es razonable recurrir simplemente a la operación extraordinaria de la causa universal en una cosa ordinaria y particular[76]. Pero esta es la verdadera razón: hemos dicho que todo lo que acontece al alma y a cada sustancia es una consecuencia de su noción, y por tanto, la idea misma o esencia del alma lleva consigo que todas sus apariencias o percepciones tengan que surgirle (*sponte*) de su propia naturaleza, y justamente de modo que correspondan por sí mismas a lo que ocurre en todo el universo, pero más particular y más perfectamente a lo que ocurre en el cuerpo que le está afecto, porque el alma expresa el estado del universo en cierto sentido y durante algún tiempo, según la relación de los demás cuerpos con el suyo. Lo cual muestra también cómo nos pertenece nuestro cuerpo sin estar, sin embargo, unido a nuestra esencia. Y creo que las personas que saben meditar juzgarán favorablemente

nuestros principios por el hecho mismo de que podrán ver fácilmente en qué consiste la conexión que hay entre el alma y el cuerpo, que parece inexplicable por cualquier otra vía. Se ve también que las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, tienen que contener necesariamente algún sentimiento confuso, pues como todos los cuerpos del universo simpatizan, el nuestro recibe la impresión de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieran a todo, no es posible que nuestra alma pueda atender a todo en particular; por esto nuestros sentimientos confusos son el resultado de una variedad de percepciones, que es completamente infinita. Y es algo parecido al confuso murmullo que oyen los que se acercan a la orilla del mar, que viene de la reunión de las repercusiones de las innumerables olas. Pero si de varias percepciones (que no concuerdan para hacer una) no hay ninguna que descuelle por encima de las demás y si producen poco más o menos impresiones igualmente fuertes o igualmente capaces de determinar la atención del alma, ésta sólo puede darse cuenta de ellas confusamente.

34. *De la diferencia de los espíritus y las demás sustancias, almas o formas sustanciales. Y que la inmortalidad que se pide supone el recuerdo.*—Suponiendo que los cuerpos que constituyen *unum per se,* como el hombre, son sustancias, y que tienen formas sustanciales, y que los animales tienen almas, hay que reconocer que esas almas y esas formas sustanciales no podrían perecer enteramente, como los átomos o las últimas partes de la materia, en opinión de otros filósofos; pues ninguna sustancia perece, aunque pueda convertirse en otra. Expresan también todo el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Pero la principal diferencia es que no conocen lo que son ni lo que hacen, y, por consiguiente, sin poder reflexionar, no podrían descubrir verdades necesarias y universales. También por falta de reflexión sobre sí mismas no tienen cualidad moral [77], de donde viene que, pasando por mil transformaciones poco más o menos, como vemos que una oruga se convierte en mariposa, para la moral o práctica es tanto como si se dijera que perecen, y puede decirse incluso físicamente, como decimos que los cuerpos perecen por su corrupción. Pero el alma inteligente, que conoce lo que es y puede decir ese *yo* [78], que dice mucho, no sólo permanece y subsiste metafísicamente, mucho más que las otras, sino que además permanece moralmente la misma y constituye el mismo personaje. Pues quien la hace capaz de castigo y de recompensa es el recuerdo y el conocimiento de ese *yo.* Igualmente, la inmortalidad que se pide en la moral y en la religión no consiste sólo en esa subsistencia perpetua que conviene a todas las sustancias, pues sin el recuerdo de lo que ha sido no tendría nada de deseable [79]. Supongamos que algún particular haya de convertirse de repente en rey de la China, pero a condición de olvidar lo que ha sido, como si acabara de nacer de nuevo; ¿no es en la práctica, o en cuanto a los efectos de que puede uno darse cuenta, lo mismo que si hubiera de ser aniquilado y hubiera de ser creado en el mismo instante en su lugar un rey de la China? Lo cual no tiene ninguna razón para desearlo ese particular [80]

35. *Excelencia de los espíritus; que Dios los considera con preferencia a las demás criaturas; que los espíritus expresan a Dios más bien que al mundo, y que las demás sustancias expresan al mundo más bien que a Dios.*—Pero para hacer juzgar por razones naturales que Dios conservará siempre no sólo nuestra sustancia, sino también nuestra persona [81], es decir, el recuerdo y el conocimiento de lo que somos (aunque su conocimiento distinto se interrumpa a veces en el sueño y en los desfallecimientos), hay que unir la moral a la metafísica; es decir, no hay que considerar sólo a Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los entes,

sino también como jefe de todas las personas o sustancias inteligentes y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república, como es la del universo, compuesta de todos los espíritus juntos; y Dios mismo es el más perfecto de todos los espíritus, del mismo modo que es el más grande de todos los entes. Pues seguramente los espíritus son los más perfectos y que mejor expresan la divinidad. Y como toda la naturaleza, fin, virtud y función de las sustancias sólo consisten en expresar a Dios y el universo, según se ha explicado ya suficientemente, no es posible dudar que las sustancias que lo expresan con conocimiento de lo que hacen y que son capaces de conocer grandes verdades acerca de Dios y del universo, lo expresan incomparablemente mejor que aquellas naturalezas que son o brutos o incapaces de conocer verdades o totalmente desprovistas de sentimiento y de conocimiento; y la diferencia entre las sustancias inteligentes y las que no lo son es tan grande como la que hay entre el espejo y el que ve. Y como Dios mismo es el más grande y más sabio de los espíritus, es fácil juzgar que los entes con los que puede, por decirlo así, entrar en conversación y aun en sociedad, comunicándoles sus sentimientos y sus voluntades de un modo particular, y de suerte que puedan conocer y amar a su bienhechor, tienen que importarle infinitamente más que el resto de las cosas, que sólo pueden pasar por instrumentos de los espíritus: así como vemos que todas las personas sensatas hacen infinitamente más caso de un hombre que de cualquier otra cosa, por preciosa que sea; y parece que la mayor satisfacción que puede tener un alma que por lo demás está contenta es verse amada por las otras; aunque respecto a Dios hay la diferencia de que su gloria y nuestro culto no podrían añadir nada a su satisfacción, pues el conocimiento de las criaturas no es más que una consecuencia de su soberana y perfecta felicidad, lejos de contribuir a ella o ser en parte su causa. Sin embargo, lo que es bueno y razonable en los espíritus finitos se encuentra eminentemente en él, y como nosotros alabaríamos a un rey que prefiriera conservar la vida de un hombre mejor que la del más precioso y raro de sus animales, no debemos dudar que el más esclarecido y justo de todos los monarcas tenga la misma opinión.

36. *Dios es el monarca de la más perfecta república, compuesta de todos los espíritus, y la felicidad de esta ciudad de Dios es su principal designio.*—En efecto, los espíritus son las sustancias más perfeccionables, y sus perfecciones tienen la particularidad de que se estorban mutuamente el mínimo, o más bien se ayudan entre sí, pues sólo los más virtuosos podrán ser los más perfectos amigos: de lo cual se sigue manifiestamente que Dios, que busca siempre la máxima perfección en general, tendrá el mayor cuidado de los espíritus, y les dará, no sólo en general, sino incluso a cada uno en particular, el máximo de perfección que la armonía universal pueda permitir. Hasta puede decirse que Dios, en tanto que es un espíritu, es el origen de las existencias; de otro modo, si careciera de voluntad para elegir lo mejor, no habría razón para que un posible existiera con preferencia a otros. Así, la cualidad que tiene Dios de ser él mismo espíritu antecede a todas las demás consideraciones que puede tener respecto a las criaturas: sólo los espíritus están hechos a su imagen, y son como de su raza o hijos de la casa, puesto que sólo ellos pueden servirlo libremente y obrar con conocimiento en imitación de la naturaleza divina: un solo espíritu vale por todo un mundo, puesto que no sólo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna en él a la manera de Dios. De tal modo, que parece, aunque toda sustancia expresa el universo entero, que sin embargo las demás sustancias expresan más bien al mundo que a Dios, pero los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo. Y esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima a la divinidad cuanto es posible a las simples criaturas, hace

que Dios saque de ellos infinitamente más gloria que del resto de los entes, o, mejor dicho, los demás entes sólo dan materia a los espíritus para glorificarlo. Y por esto esa cualidad moral de Dios, que lo hace señor o monarca de los espíritus, le concierne por decirlo así personalmente de un modo muy singular. Por esto se humaniza, tolera antropologías y entra en sociedad con nosotros, como un príncipe con sus súbditos; y esta consideración le es tan cara, que el estado feliz y floreciente de su imperio, que consiste en la máxima felicidad posible de sus habitantes, resulta su ley suprema. Pues la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes [82]. Y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto de darle el máximo de perfección que es posible, el primer designio del mundo moral o de la ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, debe ser difundir en ella el máximo de felicidad que sea posible. No es dudoso, pues, que Dios lo haya ordenado todo de suerte que los espíritus no sólo puedan vivir siempre, lo cual es infalible, sino que además conserven siempre su cualidad moral, a fin de que su ciudad no pierda ninguna persona, como el mundo no pierde ninguna sustancia [83]. Y por consiguiente sabrán siempre lo que son, pues de otro modo no serían susceptibles de recompensa ni de castigo, lo que es no obstante esencial a una república, pero sobre todo a la más perfecta, donde nada se podría descuidar. Por último, como Dios es al mismo tiempo el más justo y más bondadoso de los monarcas, y no pide más que la buena voluntad, con tal que sea sincera y seria, sus súbditos no podrían desear mejor condición, y para hacerlos perfectamente felices sólo quiere que lo amen.

37. *Jesucristo ha descubierto a los hombres el misterio y las leyes admirables del reino de los cielos y la magnitud de la suprema felicidad que Dios prepara a aquellos que lo aman* —Los filósofos antiguos han conocido muy poco estas importantes verdades: sólo Jesucristo las ha expresado divinamente, y de un modo tan claro y familiar, que los espíritus más toscos las han comprendido: por eso su Evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas; nos ha dado a conocer el Reino de los cielos o ese perfecta República de los Espíritus que merece el título de ciudad de Dios, cuyas admirables leyes nos ha descubierto: sólo él ha mostrado cuánto nos ama Dios y con qué exactitud ha provisto a todo lo que nos concierne; que, teniendo cuidado de los pajarillos, no descuidará a las criaturas racionales que le son infinitamente más queridas; que todos los cabellos de nuestra cabeza están contados; que el cielo y la tierra perecerán antes que se cambie la palabra de Dios y lo que pertenece a la economía de nuestra salvación; que Dios atiende más a la menor de las almas inteligentes que a toda la máquina del mundo; que no debemos temer a los que pueden destruir los cuerpos, pero no podrían dañar a las almas, puesto que sólo Dios puede hacerlas felices o desdichadas; y que las de los justos están en su mano a cubierto de todas las revoluciones del universo, pues nada puede actuar sobre ellas sino Dios sólo; que ninguna de nuestras acciones se olvida; que todo entra en la cuenta, hasta las palabras ociosas y hasta una cucharada de agua bien empleada; en fin, que todo tiene que resultar para el mayor bien de los buenos, que los justos serán como soles, y que ni nuestros sentidos ni nuestro espíritu han gustado nunca nada que se aproxime a la felicidad que Dios prepara a los que lo aman [84].

[1] Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig en 1646 —cincuenta años después de Descartes— y murió en Hannover en 1716. Estudió intensamente desde muy joven, primero las lenguas clásicas, que conocía muy bien, y las literaturas antiguas, hasta llegar a ser un verdadero humanista. De 1659 a 1661 estudia a los escolásticos, sobre todo a Fonseca y a Suárez; después, en la Universidad de Leipzig, aborda el estudio de los filósofos modernos, de los matemáticos y de los físicos: Bacon, Campanella, Gassendi, Descartes, Hobbes, Kepler, Galileo. Fue discípulo del gran matemático Erhard Weigel y de Thomasius. Trabajó mucho en cuestiones de historia, derecho y diplomacia, se inició en la alquimia e ingresó en la sociedad de los Rosacruz. Pronto intervino intensamente en la vida pública: desempeñó misiones diplomáticas en Francia, Holanda, Inglaterra, Italia y Austria. Con Bossuet y Spinoza se esforzó largos años en su proyecto de unión de las Iglesias cristianas (V. *Oeuvres inédites,* éd. par Foucher de Careil y J. Baruzi: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*). Fue hasta su muerte bibliotecario de Hannover. En 1700 se fundó por inciativa suya la Academia de Ciencias de Berlín, de la que fue primer presidente. Murió oscuramente, después de una vida de incomparable actividad y fecundidad intelectual.

Leibniz renovó la matemática y descubrió el cálculo infinitesimal —*calcul des infiniment petits*— al mismo tiempo que Newton, en Inglaterra, establecía su *método de las fluxiones,* por caminos independientes. La física recibió un impulso extraordinario de manos de Leibniz; pero más que nada importa

su obra filosófica. Sólo compuso dos libros extensos de filosofía: los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* y la *Théodicée.* Los escritos menores más importantes son: *Système nouveau de la nature, Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison; Monadologie, Discours de métaphysique, De rerum originatione radicali, De ipsa natura* y una amplísima e interesante correspondencia con Arnauld, Clarke, Bernoulli, De Volder, Des Bosses y otros intelectuales de su tiempo.

Las mejores ediciones de conjunto —no completas— de las obras de Leibniz, son: la de Dutens: *Opera omnia* (cinco volúmenes (Ginebra, 1768 y ss.); la de Erdmann: *Opera philosophica,* dos tomos en un volumen, 1840; las obras alemanas en la edición de Guhrauer: *Deutsche Schriften,* dos vols., 1838-40, sobre todo, la edición de Gerhardt: *Philosophische Schriften,* siete vols., 1875-90; *Opera mathematica,* siete volúmenes, 1849 y siguientes. Es más accesible, aunque menos completa, la edición de Paul Janet: *Oeuvres philosophiques de Leibniz,* dos vols., 1866 (2.ª ed., 1900). También es útil la breve selección de Schmalenbach: *Ausgewählte philosophische Schriften im Originaltext,* dos vols., 1915. Está en preparación en Alemania una magna edición completa de los escritos leibnizianos.

[2] Leibniz parece haber escrito el *Discours de métaphysique* hacia 1684; en 1686 envía al conde de Hesse-Rheinfels un manuscrito, al que llama así en su carta, con destino a Arnauld; Leibniz añade al final de la carta un resumen de los 37 párrafos del *Discurso,* que se encontrará impreso a la cabeza de cada uno de ellos en esta edición. Con motivo de este escrito se entabló una larga correspondencia entre Leibniz y Arnauld, que ha sido más conocida y comentada que el propio *Discurso,* en torno a las cuestiones suscitadas por éste. El *Discurso de metafísica* no fue publicado en vida de Leibniz, y después permaneció largo tiempo extraviado el manuscrito; al fin fue descubierto en la biblioteca de Hannover por Grotefend y publicado en 1846, con la correspondencia de Leibniz con Arnauld y el conde de Hesse-Rheinfels: *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld usw.* En 1858 fue reeditado por Foucher de Carlil en el apéndice a sus *Nouvelles lettres et opuscules inédits.* Gerhardt, en 1880, lo incluyó en el tomo IV de las obras filosóficas; no así Janet, ni, naturalmente, las ediciones anteriores a 1846. En 1908 publicó una edición crítica Lestienne, con las variantes de los diversos manuscritos. En 1910 (2.ª ed., 1926) lo ha editado, con numerosas notas y una introducción biográfica y bibliográfica, Emile Thouverez. En la edición de Schmalenbach, antes citada (vol. I), se incluye una excelente edición del *Discours,* que he seguido, en general, para hacer esta traducción.

[3] Como vemos, el punto de partida de Leibniz es Dios. Y toma de él, por lo pronto, la noción admitida por lo general en su tiempo, la misma de Descartes y los cartesianos. Naturalmente, es obvio definir a Dios como el ente absolutamente perfecto, y semejante calificación no es discutible; lo que tiene importancia es que el modo *primario* de referirnos a Dios sea éste de su absoluta perfección. Por otra parte, esta noción será la base de la prueba ontológica, si se entiende que la existencia es una perfección, y por esto es decisivo ese modo de enfrentarse con el concepto de la Divinidad.

[4] Leibniz afirma la perfección en grado máximo dentro de cada una de las que corresponden a Dios. Esto, que en cierto sentido parece aproximarlo a Spinoza, en rigor lo distingue de él. Spinoza dice, en efecto (*Ethices,* pars I, def. VI), que Dios es un *ens absolute infinitum,* un ente absolutamente infinito; y lo explica en el sentido de que cada atributo divino expresa una esencia eterna e infinita. Leibniz va a eliminar de Dios los atributos que no admiten un *máximo,* y no los va a considerar como perfecciones; así, por ejemplo, la extensión, que Spinoza atribuía a Dios, con la consecuente identificación panteísta con el mundo.

[5] *Aquí precisa Leibniz qué tipo de realidades son perfecciones,* por ser susceptibles del grado máximo. Y obsérvese cómo, desde el comienzo, explica la imposibilidad por la contradicción, y la posibilidad por la ausencia de aquélla. En este punto hará hincapié cuando intente perfeccionar el argumento ontológico.

[6] Leibniz afirma previamente un *optimismo* apriorístico, fundado en la idea de Dios como ente perfectísimo. Dios *tiene* que obrar bien. Pero no se va a contentar con esto, sino que tiene que mostrar que, en efecto, Dios obra bien, es decir, el mundo es bueno; más aún, como veremos más adelante, el mejor de los posibles.

[7] Spinoza considera que el bien y el mal no son nada que exista realmente en las cosas, sino únicamente valoraciones que nosotros establecemos al comparar las cosas. «Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.» (Por lo que se refiere a lo bueno y a lo malo, no indican nada positivo en las cosas, consideradas en sí, y no son otra cosa que modos de pensar o nociones que formamos al comparar las cosas entre sí.) *(Ethices,* pars IV, praefatio.) Las ideas de bien o de finalidad son antropomorfismos ajenos al mecanismo racional del mundo. Pierre Bayle —*Dictionnaire historique et critique*—, contra el cual polemiza constantemente Leibniz en su *Teodicea,* también se oponía a las causas finales que Leibniz utiliza. Los antecedentes remotos de esta idea de los «innovadores» a que Leibniz alude se encuentran en la concepción nominalista, según la cual las cosas son buenas porque Dios las quiere, y no las quiere porque sean ellas buenas.

[8] Se afirma aquí la prioridad de la razón respecto de la voluntad; es tal ver la primera reacción importante contra el voluntarismo dominante en la filosofía desde Escoto. En rigor, no se trata de que Leibniz distinga las dos facultades en Dios y conceda primacía a una de ellas, sino que considera que, *por su esencia,* la voluntad no es pura arbitrariedad, decisión ca-

prichosa, sino que requiere motivos previos, lo que llama razones de querer. La razón, pues, está ya supuesta en todo acto voluntario, y en este sentido afirma Leibniz su anterioridad.

[9] Los nominalistas y los cartesianos han llegado a afirmar que la dependencia de la voluntad de Dios, extendida no sólo a los *hechos,* sino también a las verdades matemáticas, lógicas y morales. Según esta idea *2 y 2 son 4 porque Dios quiere,* pues, si hubiera querido, su suma sería 19 o cualquier otro número; y no prohibe Dios matar porque sea malo, sino a la inversa, es malo porque lo prohibe Dios. En las respuestas a las Objeciones sextas, 8, dice Descartes: «Il n'y a rien de ce qui subsiste, ni ordre, ni loi, ni vérité, qui ne dépende de Dieu comme d'une cause efficiente... Je ne comprends pas sans doute comment Dieu auroit pu faire que deux fois quatre ne fissent pas huit; mais comme je comprends très-bien que toute chose dépend de Dieu, il seroit contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas.» (Nada hay de lo que subsiste, ni orden, ni ley, ni verdad, que no dependa de Dios como una causa eficiente . Sin duda no comprendo cómo Dios hubiera podido hacer que dos por cuatro no fueran ocho; pero como comprendo muy bien que todo depende de Dios, sería contrario a la razón dudar de cosas que comprendemos muy bien, a causa de algunas otras que no comprendemos.) Para Leibniz, en cambio, hay una rigurosa independencia del orden del entendimiento con todas sus verdades, que no se subordinan a ningún decreto de la voluntad.

[10] Este es el famoso principio de conveniencia o *principe du meilleur,* en el que Leibniz funda su *Teodicea.* Dios hace siempre lo mejor posible; toda otra suposición atenta a la omnipotencia divina o a su bondad; si no hace lo mejor por no poder, no es omnipotente, si pudiendo no quiere, no es infinitamente bueno. Las raíces de este argumento se remontan hasta Escoto, que usó de él para defender la Inmaculada Concepción; en Descartes reaparece, si bien de pasada (Meditación IV): «Il est certain aussi qu'il [Dieu] veut toujours ce qui est le meilleur.» (Es cierto también que [Dios] quiere siempre lo que es mejor.) Se podría objetar que la suposición de que este mundo es el mejor de los posibles limita también la omnipotencia de Dios; Leibniz opina que esa limitación no es ningún defecto de Dios, sino que procede de la imposibilidad de los contradictorios, la cual no significa impotencia ninguna. Las cosas incompatibles se excluyen esencialmente entre sí, y Dios ha elegido el complejo más perfecto entre todos los posibles, es decir, entre los que no encierran contradicción.

[11] En esta fórmula resume Leibniz la expresión más profunda de su *Teodicea.* La gloria de Dios es un concepto central de su sistema, y significa la afirmación plena de la bondad positiva de Dios y de toda su obra; por tanto, del ser. No sólo no pueden ser malos los actos de Dios, sino que son directa y concretamente buenos, y por ellos debemos glorificarlo.

[12] La felicidad y la perfección aparecen unidas en Leibniz, como en toda la tradición filosófica aristotélica. Mientras para Platón *(Fedón)* el amor supone una privación de lo amado, y en el siglo XVII se lo interpreta como la reacción a lo que conviene o causa alegría, Leibniz prescinde de estas referencias al amante y funda el amor en la perfección del objeto amado. Descartes *(Traité des passions de l'âme,* art. 56) dice: «Lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour.» («Cuando una cosa se nos presenta como buena para nosotros, es decir, como conveniente, esto nos hace tener amor por ella.») Y Spinoza *(Ethices,* pars III, Affectuum definitiones, VI) escribe: «*Amor* est Laetitia concomitante idea causae external» (El amor es la alegría con la idea concomitante de su causa externa.) Y como la alegría es para Spinoza el paso de una perfección menor a una mayor («*Laetitia* est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem»), la referencia a la perfección que va incluída en el amor no afecta al amado, como en Leibniz, sino al que ama.

[13] Leibniz busca una vez más en la armonía la clave del orden. Las voluntades de Dios y de los hombres son distintas y libres, pero el verdadero amor las hace concordar; el hombre que ama a Dios quiere lo que Dios quiere; y Leibniz no entiende esto como una mera y pasiva conformidad con la voluntad divina, «paciencia» dice, con un término expresivo, sino como una activa adhesión a ella y a sus contenidos concretos, en la medida en que nos pueden ser conocidos o podemos adivinarlos: lo que llama Leibniz la *voluntad presuntiva* de Dios.

[14] Leibniz afirma el valor de la *buena voluntad* activa, de la intención recta, aunque no esté destinada a lograrse y tener éxito Aunque Dios no quiera que se realice lo querido por nosotros, quiere esa voluntad. Esta tiene, pues, un valor por sí, y desde el punto de vista moral, el máximo. Hay en este pasaje leibniziano como una anticipación de la ética de Kant, según la cual nada es bueno sin restricción sino una buena voluntad, *ein guter Wille (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* I, Abschnitt, comienzo). Pero no olvidemos la relación *primaria* de esa buena voluntad de Leibniz con la voluntad divina, mientras que en Kant se trata, ante todo, de una «voluntad autónoma», y sólo en virtud de la misma moralidad se llega a Dios.

[15] El máximo de acción con el mínimo de medios, como criterio de la perfección. Este principio de economía de la actividad para obtener los mayores resultados tiene estrecha relación con el problema físico de la cantidad de movimiento *(mv),* considerada por Descartes como la fórmula constante de la perfección o realidad del mundo, o la fuerza viva ($1/2\ mv^2$), según la fórmula que le opone Leibniz. (Véase más adelante, el apartado 17 del *Discurso*).

[16] Bajo esta expresión «el sistema más sencillo es preferido siempre en astronomía», pueden ocultarse dos puntos de vista distintos, que conviene tener presentes. Por una parte, en la física

y en la filosofía ha sido tradicional la creencia de que existen sistemas o figuras más perfectos que los demás, con superioridad intrínseca que los hace *naturalmente* preferidos en realidad. Por ejemplo, se ha supuesto durante largos siglos —hasta el descubrimiento de las leyes de Kepler— que los movimientos planetarios eran necesariamente circulares, por ser el círculo «la figura más perfecta»; incluso esta convicción ha sido un fecundo principio heurístico, que ha conducido a precisar la índole geométrica elíptica de las órbitas planetarias. Pero por otra parte, en la física moderna no se pretende tanto conocer *cosas* y sus *causas* como *fenómenos* y sus *leyes;* por tanto, lo que interesa es el modo de la variación, y en este sentido se prefiere el modo de referencia que proporciona las fórmulas más sencillas para explicar un movimiento. Para hablar de los mismos movimientos de los planetas, naturalmente se podrían explicar con referencia a la Tierra, supuesta inmóvil, pero las ecuaciones serían enormemente más complicadas que las de la astronomía copernicana, según la cual se refieren al Sol. En este pasaje de Leibniz se implican en cierto sentido ambos puntos de vista: se trata a la vez, en efecto, de la simplicidad de nuestra explicación o conocimiento del mundo y de la de las vías según las cuales Dios lo ha creado y ordenado.

[17] La absoluta prioridad de la razón divina aparece establecida en este principio leibniziano: «Dios no hace nada fuera de orden.» Todos los decretos de su voluntad, aun los extraordinarios y milagrosos, están comprendidos en un orden general más amplio que el que nosotros conocemos. El racionalismo de Leibniz excluye toda arbitrariedad irracional en Dios, y al mismo tiempo reduce a sus límites nuestra capacidad de conocimiento. Mientras el nominalismo —y con él los comienzos de la filosofía moderna— tiende a considerar la razón como algo privativo del hombre a una porción de la realidad, la de lo que llamamos habitual o *natural,* y pone por encima de ella la razón divina, que abarca la realidad íntegra y todos los posibles en un orden superior.

[18] Este es el sentido de la naturaleza en la física moderna, dominada por el punto de vista de la mediación. La naturaleza deja de ser, como fue en Aristóteles, principio del movimiento, para convertirse en *ley* de una variación; es la *ley general* que Dios impone a las cosas, su modo usual de cambiar y moverse. Y esto es lo que aprehende el conocimiento físico mediante una ecuación matemática. «Lo que las cosas son, en efecto, decía Aristóteles —escribe Zubiri—, se presenta cuando las miro desde el punto de vista de su *medida.* Pero mientras para él el metro era unidad ontológica, se ha convertido ahora en determinación cuantitativa. Con lo cual el νοῦς, la *mens,* ve el ser de todas las cosas desde el punto de vista cuantitativo. En él, en la medida, es donde ahora quedan vinculados el hombre y el mundo. Es ella el sentido de la *mens* y el sentido de las cosas. Por esto decía Nicolás de Cusa que toda *mensura* es obra de una *mens.* Es la consagración del método matemático. Y recíprocamente, la cosa vista por la *mens* es determinación mensurable: la *forma* aristotélica se vuelve en *configuración* material. Ya desde antiguo iba ganando cuerpo la idea de que en el μέτρον como cantidad (materia *signata quantitate)* se encerraba la razón individual de las cosas. La realidad es medida cuantitativa. Gracias a la ontología aristotélica, adquiere ahora la matemática el rango de carácter ontológico de la realidad. Con ella se circunscribe el sentido del verbo existir: tiene existencia *física* lo mensurable. El movimiento como pura variación es visto desde el punto de vista matemático como una función del tiempo. Por esto todo movimiento es, *en el fondo,* lo que el movimiento local, una función; queda despojado de toda idea de generación o destrucción. El *siempre* de la Naturaleza es su estructura matemática. La Naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, *lex,* ley. Y toda ley es obra de un legislador. La Naturaleza es entonces una ley que Dios impuso al curso de las cosas. Nuestro concepto de ley natural tiene este doble origen ontológico y teológico. El curso de las cosas es tal que el estado que poseen en cada instante determina unívocamente el estado ulterior. La Naturaleza es, en este sentido, una *costumbre* de Dios.» *(La nueva física.*—El problema fundamental). Pero, como vemos, Leibniz, que no es simplemente un físico, se guarda de identificar los dos términos realidad y naturaleza, y afirma la existencia de acciones divinas que escapan a esa *costumbre* sin perder por ello su carácter racional ni significar una violación del orden; en rigor, Leibniz afirma, sencillamente, tomando los términos en su estricto sentido, un *orden sobrenatural.*

[19] El concurso divino es necesario para toda acción, que no puede realizarse sin su voluntad. La existencia del mal en el mundo plantea el problema de la justificación de Dios o *teodicea* ¿Cómo es posible que Dios, infinitamente bueno, quiera el mal? Hay que distinguir entre la voluntad general de Dios y sus voluntades particulares, y también entre lo que Dios *quiere* y lo que sólo *permite.* Si yo realizo una buena acción, Dios me presta su concurso y además quiere el contenido de mi acción; si cometo un crimen, Dios no quiere ese contenido concreto, pero lo permite y me presta su concurso porque su voluntad general quiere mi libertad y ésta supone la posibilidad de que yo, si quiero, cometa ese crimen. Para Leibniz, la explicación de esto es, como siempre, el *principe du meilleur,* según el cual Dios procura el máximo de bien con el mínimo posible de mal, y acepta éste como condición de un bien mayor. En el ejemplo antes indicado, es un bien mayor la libertad humana que el mal que supone la posibilidad de que el hombre peque, y así se compensa el mal relativo de las malas acciones. Cuando no se advierten compensaciones de bienes superiores a los males reales, Leibniz dice que esto no prueba nada, pues nosotros sólo conocemos una mínima parte del universo en un instante del tiempo, y no podemos comprender el plan general de Dios y el puesto que en él tiene cada acontecimiento.

[20] Leibniz va a plantear desde este momento el problema de la sustancia; será menester ir señalando sus innovaciones respecto de

la filosofía cartesiana. En primer lugar, el punto de partida leibniziano es la *atribución de las acciones;* la sustancia es para Leibniz, por lo pronto, un agente, un centro de acciones; y recuerda el principio escolástico, de tan gran trascendencia teológica, que enseña que las acciones son de los supuestos. Desde luego admite la interpretación de la sustancia como *sub-stantia,* como sustrato o sujeto de los atributos, que no se predica de ningún otro ente; pero a renglón seguido advierte que semejante noción del ser sustancial es insuficiente, porque sólo define *nominalmente* a la sustancia, pero no expresa su íntima esencia. Leibniz se da perfecta cuenta de que el término latino *substantia* no traduce lo más profundo de la οὐσία griega, y tiene que volver de nuevo sobre el tema.

[21] Toda predicación verdadera se funda en la inherencia, es decir, en la presencia del predicado en el sujeto. *Leibniz* recoge el sentido tradicional de la lógica aristotélica, según la cual la afirmación y la negación consisten en la enunciación de algo como perteneciente a algo, o bien como no perteneciente: Κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος. Ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινος ἀπό τινος *(De interpretatione,* 6, 17 a 25); y unas líneas después lo aclara Aristóteles aún más al decir que es menester enunciar que algo es *inherente* o no: ἀνάγκη δὲ ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι, ἢ μή. *(Ibid ,* 7, 17 b 1.) Pero Leibniz pasa ahora del sujeto a su *noción,* y afirma que si ésta fuera conocida se vería siempre la pertenencia del predicado Dicho en términos kantianos, todos los juicios serían analíticos; pero es menester advertir que Leibniz no habla de la noción o concepto *universal,* sino de la noción *individual,* que comprende la realidad íntegra del sujeto. Esta es la primera expresión, desde un punto de vista lógico, de la doctrina leibniziana de las mónadas En cuanto a esta denominación, que no aparece en el *Discurso,* se encuentra por primera vez, según Thouverez, en una carta latina a Fardella del 13 de septiembre de 1696, donde dice Leibniz: «La realidad me parece consistir en suma en la verdadera noción de mónada, es decir, de unidad real; esta unidad es un átomo formal, pues no hay átomo material y no hay verdadera unidad en la materia; esta unidad es un punto sustancial, una esencia, mientras que el punto matemático no es más que un modo.»

[22] Tan pronto como va a poner un ejemplo de sustancia individual, Leibniz acude a un nombre de persona. Evidentemente, se trata del modo superior de ser individuo; pero las mónadas no son sólo las personas, y sin poderlo evitar va a volcar Leibniz sobre la teoría del ser monádico el resultado de la meditación sobre el ente humano. Como ha dicho alguna vez un maestro mío, «los ejemplos se vengan».

[23] Es un término técnico de la filosofía de Duns Escoto. Mientras para Santo Tomás de Aquino lo universal es la forma y el principio de individuación es la materia (el individuo es *materia signata quantitate*), para Escoto el principio de individuación tiene que ser además formal. Esto lo obliga a distinguir, entre

la forma específica y la materia, otra forma o, si se quiere, *formalitas,* que es la *forma individual.* A ésta llama hecceidad, *haecceitas,* es decir, la forma que hace que esta cosa, *haec res,* lo sea. La diferencia entre dos individuos, por tanto, no es para Escoto simplemente material, sino también formal; cada uno de ellos tiene, además de la forma universal, por ejemplo humana, su *formalitas* individual o *haecceitas,* según la cual uno es Pedro y el otro Pablo.

[24] Aquí esboza Leibniz sus teorías acerca de las *verdades de razón* y las *verdades de hecho.* Las primeras están contenidas necesariamente en la noción de una cosa, y se las puede conocer, por tanto, *a priori,* por la mera consideración de esa noción; las segundas sólo pueden conocerse *a posteriori* y de un modo experimental o histórico. Esta distinción, en principio, coincide con las kantianas. Pero luego interviene, como vemos, la *noción completa individual,* en la cual se encierran todas las posibles notas del sujeto; y para Dios, por tanto, que la conoce, todos los conocimientos son *a priori* y todas las verdades son de razón. La distinción entre unas y otras sólo subsiste para el hombre, que no alcanza a poseer la noción completa.

[25] En el individuo no sólo se contienen las notas que lo *componen,* como pudiera pensarse de una esencia matemática, sino la totalidad de su actividad, de su realidad pasada y futura. Y todavía más: cada mónada es un resumen del universo, un espejo del mundo, en que aparece reflejada la integridad de cuanto en él acontece. A los ojos de Dios, por tanto, el universo está multiplicado en cada sustancia, y así se compone un vasto sistema *perspectivista.*

[26] Como, según Santo Tomás, la materia es el principio de individuación, los ángeles, que son inmateriales, no pueden ser individuos. Santo Tomás escapa a esta dificultad afirmando que son *especies,* pero especies que no se realizan en individuos, sino que se agotan en cada ángel. La diferencia entre dos de éstos no es material, sino formal, y se distinguen entre sí, no como dos hombres, sino como dos especies diferentes. Leibniz recoge este punto de vista para plantear su problema de la individuación, que tanto lo ocupó desde sus comienzos (su primera obra es su tesis *De principio individuationis);* este interés es una clara raíz escolástica de su pensamiento, pues toda la Edad Media se apasionó por el problema de los *universales.* Sobre el desarrollo de esta cuestión en la filosofía medieval puede verse mi *Historia de la Filosofía* (1941), sobre todo páginas 139-143.

[27] Leibniz afirma la perennidad de toda sustancia; cada una de ellas representa una realidad rigurosamente individual, indestructible, que ni puede componerse ni descomponerse; su origen único es la creación; el único fin posible sería la aniquilación. En las tesis 1 a 6 de la *Monadología* expone Leibniz con toda precisión esta doctrina: «1. La monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.—2. Et il faut qu'il y

ait des substances simples; puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.—3. Or là où il n'y point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses. 4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.—5. Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement puisqu'elle ne saurait être formée par composition. 6. Ainsi on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation; au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.» («1. La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra en los compuestos; simple quiere decir sin partes.—2. Y es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestos; pues el compuesto no es otra cosa que un montón o *aggregatum* de simples.—3. Pero donde no hay partes, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.—4. No hay tampoco que temer la disolución, y no hay ningún modo concebible de que una sustancia simple pueda perecer naturalmente.—5. Por la misma razón, no hay ninguno de que una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no podría formarse por composición.—6 Así puede decirse que las mónadas no podrían comenzar ni acabar más que de una vez, es decir, no podrían comenzar más que por creación ni acabar más que por aniquilación; mientras que lo que es compuesto comienza o acaba por partes.»)

[28] La presencia de la realidad entera del universo en cada mónada lleva inevitablemente a Leibniz a la comparación con Dios. Claro es que sólo habla de una *analogía,* y sabe guardar siempre las distancias justas entre la criatura y el Creador; pero las metáforas son expresivas, y culminan en la que hace del yo *un petit dieu.* Leibniz recoge toda la doctrina de las cosas como *microcosmos,* del Cardenal Cusano; éste acumula las expresiones opuestas para designar la realidad de la sustancia individual; *quasi infinitas finita aut deus creatus,* como una infinitud finita o un dios creado. No olvidemos que Leibniz piensa primariamente, como hemos visto, en la sustancia humana; y repárese en que la filosofía actual, cuando ha querido pensar con desusada profundidad ontológica la realidad del hombre, ha echado mano con cierta predilección de conceptos teológicos o *quasi-teológicos;* hecho que envuelve tres dimensiones muy distintas: en primer lugar, una propensión al equívoco contra la cual toda cautela será escasa; en segundo lugar, una utilización —a veces indeliberada—del supuesto de que el hombre está hecho *ad imaginem et similitudinem* de Dios; y, en tercer lugar, la confirmación de que la teología cristiana ha sido tal vez el intento más genial de pensar el ser de la persona.

[29] Leibniz anuncia vagamente su rehabilitación de la Escolástica; ya hemos visto surgir en sus palabras los términos y los problemas medievales; ahora la alusión es directa, aunque imprecisa. Las formas sustanciales de que habla son las formas o esencias de las cosas, que constituyen la realidad de cada especie. La esencia humana está definida por la forma sustancial *hombre.* Santo Tomás dice: «Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus; quod autem facit actu esse substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis.» («Y porque la forma hace ser en acto se dice que la forma es el acto; lo que hace ser sustancial en acto, se llama forma sustancial, y lo que hace ser accidental en acto, se llama forma accidental.») (*Opus c.* 27.) Las formas sustanciales se desacreditaron en el Renacimiento por el abuso que hacían de ellas los escolásticos decadentes, que suplían la explicación de los hechos con el *nombre* de una presunta forma o virtud sustancial; recuérdese *la virtus dormitiva* del opio. Leibniz no va a utilizar, naturalmente, las formas sustanciales para explicar el detalle de los hechos, pero afirma su legitimidad como interpretación ontológica de las sustancias.

[30] Traslada Leibniz la misma cuestión a la esfera práctica y moral, en la cual distingue dos esferas: por una parte, los problemas teóricos previos del destino o la fatalidad, etc., y por otra, las cuestiones prácticas y concretas, en las que se ha de decidir sin plantearse aquéllos, sino, a la inversa, dándolos por supuestos. Otro tanto ocurre con la historia y el providencialismo; la creencia en un orden providencial del mundo no nos puede eximir de explicar de un modo positivo y causal los hechos históricos; la apelación a la providencia sólo puede ser una *última ratio,* que afecta a la totalidad del acontecer histórico, y sólo excepcionalmente puede irrumpir en la historiografía.

[31] Nuevamente, y esta vez con mayor insistencia, vuelve Leibniz a su propósito de revalorar la Escolástica. Los elogios son ya terminantes: «un tesoro de verdades importantísimas y absolutamente demostrativas»; pocas veces escribe la pluma de Leibniz expresiones como éstas. Pero conviene precisar la opinión de Leibniz frente a la Escolástica y frente a todo el pasado filosófico en general, y el sentido que para él tiene la que llama *filosofía perenne.* Ha tocado este tema en numerosos pasajes de sus obras; pero conviene citar dos especialmente importantes y explícitos, uno muy conocido, de los *Nuevos ensayos,* y otro de las cartas a Nicolás Rémond. El primero dice: «Il est vrai que les abrégés de métaphysique et tels autres livres de cette trempe, qui se voient communément, n'apprennent que des mots. De dire, par exemple, que la métaphysique est la science de l'Etre en général, qui en explique les principes et les affections qui en émanent; que les principes de l'Etre sont l'essence et l'existence; et que les affections sont ou primitives, savoir, l'un, le vrai, le

bon; ou dérivatives, savoir le même et le divers, le simple et le composé, etc., et en parlant de chacun de ces termes ne donner que des notions vagues et des distinctions de mots, c'est bien abuser du nom de science. Cependant, il faut rendre cette justice aux scolastiques plus profonds, comme Suárez (dont Grotius faisait si grand cas), de reconnaître qu'il y a quelquefois chez eux des discussions considérables, comme sur la continuum, sur l'infini, sur la contingence, sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vide des formes, sur l'âme et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec ses créatures, etc., et même en morale, sur la nature de la volonté et sur les principes de la justice; en un mot, il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories, mais il n'y a que des personnes éclairées qui en puissent profiter; et de charger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parce qu'il y a quelque chose de bon par-ci par-là, ce serait mal ménager la plus précieuse de toutes les choses, qui est le temps.» («Es cierto que los compendios de metafísica y otros tales libros de ese estilo, que se ven ordinariamente, no enseñan más que palabras. Decir, por ejemplo, que la metafísica es la ciencia del Ente en general, que explica los principios y las afecciones que de ellos emanan; que los principios del Ente son la esencia y la existencia; y que las afecciones son o primitivas, a saber, lo uno, lo verdadero, lo bueno; o derivadas, a saber, lo mismo y lo diverso, lo simple y lo compuesto, etcétera, y al hablar de cada uno de estos términos no dar más que nociones vagas y distinciones verbales, es ciertamente abusar del nombre de ciencia. Sin embargo, hay que hacer a los escolásticos más profundos, como Suárez (de quien tanto caso hacía Grocio), la justicia de reconocer que hay a veces en ellos discusiones considerables, como sobre el continuo, sobre el infinito, sobre la contingencia, sobre la realidad de los abstractos, sobre el principio de individuación, sobre el origen y el vacío de las formas, sobre el alma y sus facultades, sobre el concurso de Dios con sus criaturas, etc., y aun en moral, sobre la naturaleza de la voluntad y sobre los principios de la justicia; en una palabra, hay que confesar que hay aún oro entre esas escorias, pero sólo personas ilustradas pueden aprovecharlo; y cargar a la juventud con un fárrago de inutilidades, porque haya algo bueno aquí y allá, sería malgastar la más preciosa de todas las cosas, que es el tiempo.») *(Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704) lib. IV, cap. VIII.) En una carta a Nicolás Rémond, fechada el 10 de enero de 1714, casi al final de su vida, escribe Leibniz estas palabras, que guardan cierto encanto en la evocación de su meditadora adolescencia: «Outre que j'ai eu soin de tout diriger à l'édification, j'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes sectes des philosophes; et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. Les occasions de mes études dès ma première jeunesse m'y ont donné de la facilité. Etant enfant j'appris Aristote, et même les scolastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultai. Par après étant émancipé des écoles triviales, je tombai sur les modernes; et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appelé le Rosenthal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles. Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques.» Y el 26 de agosto del mismo año escribe de nuevo a Rémond: «La verité est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très souvent fardée et très souvent aussi enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet *perennis quaedam philosophia.*—On peut même dire, qu'on y remarquerait quelque progrès dans les connaissances. Les orientaux ont eu des belles et grandes idées de la divinité. Les Grecs y ont ajouté le raisonnement et une forme de science. Les pères de l'église ont rejeté ce qu'il y avait de mauvais dans la philosophie des Grecs; mais les scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le christianisme, ce qu'il y avait de passable dans la philosophie des payens. J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei.* et je souhaiterais qu'on pût trouves quelque habile homme versé dans cette philosophie hibernoise et espagnole, qui eût de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis sûr qu'il trouverait sa peine payée par plusieurs belles et importantes vérités.» (Además de que he tenido cuidado de dirigirlo todo en la edificación, he tratado de desenterrar y reunir la verdad enterrada y disipada bajo las opiniones de las diferentes sectas de filósofos; y creo haber añadido algo mío para dar algunos pasos hacia adelante. Las ocasiones de mis estudios desde mi primera juventud me han dado facilidad para ello. Siendo niño estudié a Aristóteles, y ni siquiera los escolásticos me repelieron; y no lo siento ahora. Pero también Platón con Plotino me dieron algún contento desde entonces, sin hablar de otros antiguos que consulté. Posteriormente, emancipado de las escuelas triviales caí sobre los modernos; y recuerdo haberme paseado solo por un bosquecillo cerca de Leipzig, llamado el Rosenthal, a la edad de quince años, para deliberar si conservaría las formas sustanciales. Al fin prevaleció el mecanicismo y me llevó a dedicarme a las matemáticas.» «La verdad está más difundida de lo que se piensa; pero está muchas veces enmascarada y con mucha frecuencia también velada, e incluso desvirtuada, mutilada, corrompida por adiciones que la estropean y la hacen menos útil. Haciendo observar estas huellas de la verdad en los antiguos, o, para hablar de un modo más general, en los anteriores, se sacaría el oro del barro, el diamante de su mina

y la luz de las tinieblas; y esto sería, en efecto, *perennis quaedam philosophia.*—Incluso se puede decir que se observaría algún progreso en los conocimientos. Los orientales tuvieron hermosas y grandes ideas de la divinidad. Los Padres de la Iglesia rechazaron lo que había de malo en la filosofía de los griegos; pero los escolásticos han tratado de emplear útilmente para el cristianismo lo que había de pasable en la filosofía de los paganos. He dicho con frecuencia *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei;* y desearía que se pudiera encontrar algún hombre inteligente, versado en esa filosofía irlandesa y española, que tuviera inclinación y capacidad para sacar lo bueno de ella. Estoy seguro de que encontraría recompensado su trabajo con varias verdades hermosas e importantes.»)

¿Qué nos dicen estas largas citas? En primer lugar, reparamos en que las frases más despectivas de los *Nouveaux essais* aluden claramente a la Escolástica moderna más que a la medieval, a los tratados de tercera o cuarta mano que han pululado por el mundo desde el siglo XIV; por eso opone a este menosprecio el nombre de Suárez, otro moderno, éste muy estimado. En segundo lugar, Leibniz rechaza la Escolástica en sus líneas generales, en su método y en su presentación; los libros escolásticos le parecen fárragos, *fatras.* ¿Qué podía pensar de los gruesos volúmenes en folio acerca de cualquier cosa el que condensaba su metafísica entera en folletos brevísimos? Además, es el signo del tiempo; el siglo XVII entero podría llevar como divisa la frase de Gracián: *más obran quintas esencias que fárragos.* La estimación de Leibniz, por tanto, se refiere a momentos aislados de las especulaciones escolásticas. En tercer lugar, recoge toda la tradición filosófica, desde los orientales y los griegos, para buscar la verdad, con frecuencia encubierta o enmascarada; el resultado de esta búsqueda es la *perennis philosophia,* que no es, en modo alguno, *una* filosofía, en el sentido de un sistema filosófico, sino la recopilación de las verdades todas. Pero, por último, no se puede tomar esto como un mero eclecticismo, sino que hay en Leibniz al menos un barrunto de construcción de la historia de la filosofía, y cree descubrir *quelque progrès dans les connaissances;* el texto (de 1714) es importantísimo y anticipa ideas que madurarán a lo largo del siglo XVIII. En Leibniz está ya postulada una historia de la filosofía, al hilo de la cual se obtendría la *perennis philosophia;* y justamente desde este punto de vista es como encuentran interesante y valiosa la Escolástica.

[32] Aquí toma posición Leibniz frente a la opinión cartesiana de que la realidad de los cuerpos consiste en la extensión, y al mismo tiempo frente a la distinción, subrayada especialmente por Locke, entre las llamadas cualidades primarias y secundarias. Unas cualidades —dice Locke— son inseparables de los cuerpos, y se encuentran en ellos en cualquier situación que los pongamos; éstas son la solidez, la extensión, la figura y la movilidad; otras cualidades —color, sabor, temperatura, etc.— no residen propiamente en los objetos, sino que se producen como sensaciones en nosotros por la acción de las cualidades primarias: «*Primary qualities.*—Qualities thus considered in bodies are, First, such as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be...; *v. gr.,* take a grain of wheat, divide in into two parts, each part has still solidity, extension, figure and mobility; divide it again, and it retains still the same qualities... These I call original or primary qualities of body... *Secondary qualities.*—Secondly. Such qualities, which in truth are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, *i. e.,* by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes, &c., these I call secondary qualities.» (Locke: *An essay concerning human understanding,* lib. II, cap. VIII, 9-10.) Leibniz considera que la extensión es también cualidad resultante, un *fenómeno,* y que la realidad consiste en la fuerza o *vis.* Ya hemos visto cómo en la tesis 3 de la *Monadología* elimina la extensión, la figura y la divisibilidad —las *primary qualities* de Locke— de la realidad de las mónadas, los «verdaderos átomos». Por esto, frente a la física estática cartesiana, que es una física de la extensión —por otro nombre *geometría*—, Leibniz va a postular y a realizar una física dinámica, cuyo centro es la noción de *fuerza.*

[33] Primera distinción entre las mónadas humanas y las restantes; mejor dicho, entre las *personas* y las *cosas.* Las primeras están definidas por el conocimiento de sí mismas y la memoria, y por tanto por la posibilidad de tener un destino trascendente y de formar parte de una *sociedad*; al mismo tiempo, Leibniz afirma la superioridad jerárquica de los espíritus sobre el resto de la realidad.

[34] Leibniz va a plantear el problema de la causalidad y la libertad en relación con los decretos y la presciencia de Dios. Leibniz ha dicho que la noción de una sustancia individual encierra en sí todo lo que puede acontecerle, y que en ella se podría ver todo su futuro; parece difícil escapar entonces a la idea de determinación y a la consiguiente supresión de la libertad. Leibniz distingue, sin embargo, entre lo *necesario* —aquello cuyo contrario implica contradicción— y lo *cierto* —es decir, lo que acontecerá seguramente, pero *podría* no ocurrir—. El orden de la necesidad está fundado en el entendimiento mismo de Dios: el de la certeza, en los decretos *libres* de Dios y en la conexión del universo, la cual deja un margen a la contingencia. Lo grave del caso estriba en que, una vez creada la sustancia individual, todos sus sucesos y actividades se siguen de ella y están ya comprendidos en su noción. Pero Leibniz considera que entre los infinitos posibles que conoce el entendimiento divino existe uno que es el de un hombre, por ejemplo, que hará *libremente* tales y cuales actos; Dios, mediante un decreto libre, lo llama a la existencia, y no a otro posible, y así decide la realización de todos esos actos; pero esto no altera en nada el carácter libre de cada uno de ellos,

desde el punto de vista del sujeto; pues si éste hiciera otras cosas, no sería él mismo, sino, rigurosamente, *otro*. El hombre, pues, no es libre de existir o no, pues esto depende de una decisión divina; pero sus actos emergen libremente de su propio fondo, sin coacción alguna. En el fondo de todo esto late el problema de la *personalidad,* de *quién* es cada uno, aquel que es creado y elige libremente sus acontecimientos. Ya veremos los esfuerzos que hace Leibniz, tal vez oscuramente, para aclarar esta cuestión que se le impone una vez y otra, un poco a pesar suyo. Y su teoría de las mónadas es al mismo tiempo el intento más agudo de resolverla, y, tal vez, el obstáculo último que encuentra para plantear el problema a una luz suficiente.

[35] Leibniz vuelve a considerar la realidad humana como un *personaje,* es decir, como un «papel» o proyecto de vida. Ya veremos la importancia que tiene la memoria en la constitución del ser personal, y, por tanto, el carácter *biográfico* y temporal de la persona.

[36] El principio de lo mejor funciona en la filosofía leibniziana en dos formas: desde el punto de vista de Dios, que quiere el máximo de perfección, y desde el punto de vista del hombre, que elige siempre lo que le parece mejor, libremente. Es la vieja opinión de Aristóteles, según la cual toda acción y elección tiende a un fin, hasta el punto de que puede definirse lo bueno como aquello a que todo tiende. Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. *(Ethica Nicomachea,* A, 1, 1904 a.)

[37] Esta es la fórmula de *Leibniz.* Posibilidad significa ausencia de contradicción; a la inversa, necesidad significa imposibilidad de lo opuesto, por ser contradictorio. Esta idea desempeñará un papel importante en el problema del argumento ontológico. La crítica kantiana va a distinguir después entre la posibilidad del *concepto* o posiblidad *lógica* —asegurada por la ausencia de contradicción— y la posibilidad de la *cosa* o *real:* «Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom *nihil negativum* unterschieden. Allein et kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung, und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schliessen.» («El concepto es siempre posible, si no se contradice. Este es el indicio lógico de la posibilidad, y por él se distingue su objeto del *nihil negativum.* Pero puede ser, sin embargo, un concepto vacío si no se prueba especialmente la realidad objetiva de la síntesis por la que es producido el concepto; pero esto se funda siempre, como se mostró más arriba, en principios de experiencia posible, y no en el principio del análisis (el principio de contradicción). Esta es una advertencia para no concluir inmediatamente de la posibilidad de los conceptos (lógica) la posibilidad de las cosas (real).») (*Kritik der reinen Vernunft,* 2.ª ed., pág. 624, nota.)

[38] Aquí toca Leibniz la cuestión del idealismo, suscitada por Descartes. Pero mientras para éste lo importante era superar el abismo existente entre las dos *res,* la pensante y la extensa, y asegurar la existencia *fuera de nosotros* de los objetos de nuestras ideas, Leibniz, en virtud de su doctrina de las mónadas conclusas, que no admiten interacción y producen sus ideas desde su propio fondo, se desentiende un tanto de este punto de vista y sustituye la idea de verdad como *adecuación* (según la Escolástica, *adaequatio intellectus et rei),* por la idea de conexión o *coherencia.* La ordenación de los fenómenos basta para que los tengamos por verdaderos, pues se establece entre ellos un sistema de relaciones que nos permiten incluso juzgar con acierto acerca del futuro. Esta opinión leibnizana es un antecedente inmediato del concepto de *Zusammenhang,* central en el kantismo.

[39] Leibniz subraya siempre enérgicamente la distinción de Dios y las criaturas. La Divinidad está por encima del perspectivismo de las mónadas creadas y es su fundamento y, a la vez, el de la conexión de las diferentes perspectivas de las sustancias individuales, es decir, de la armonía preestablecida.

[40] Esta es la forma concreta del idealismo leibniziano. La realidad misma es ideal, porque la fuerza o *vis* en que consisten las sustancias es una *vis repraesentativa.* Y como, por otra parte, no hay ninguna relación directa de una sustancia con las demás, lo único que para mí existe *realmente* son mis pensamientos y percepciones. Vemos la proximidad y la distancia a la vez respecto de la doctrina cartesiana de las *cogitationes.*

[41] Leibniz distingue entre naturaleza *sensu stricto* y esencia Lo que es accesible a nuestra limitación se puede llamar con rigor natural; pero lo que excede de esto, lo *sobrenatural,* también está incluído en la sustancia individual, en cuanto ésta expresa el universo entero; si llamásemos naturaleza a nuestra realidad íntegra, nada habría que fuese en realidad sobrenatural. Leibniz afirma, pues, la inclusión del ente humano en el orden sobrenatural.

[42] Naturaleza como *limitación.* Nuestra *esencia* o *idea,* que expresa la realidad íntegra, incluso a Dios, es en cierto sentido ilimitada; no así aquella porción de nuestro ser que nos es accesible a nosotros mismos en el conocimiento, y que podemos llamar *naturaleza* o *potencia,* y que es, por supuesto, limitada. Esta distinción establece una demarcación precisa entre las esferas de lo natural y lo sobrenatural.

[43] Una investigación detallada acerca de la cuestión de mecánica que aquí se suscita nos llevaría demasiado lejos. Basta con señalar el sentido general de la discusión. Descartes considera que la *cantidad de movimiento,* es decir, el producto *mv* de la masa de un móvil por su velocidad, se mantiene constante en el mundo; es decir, según esta teoría, la suma de los productos de

todas las masas del universo por las velocidades respectivas sería una cantidad constante:

$$mv + m' v' + m'' v'' - \ldots = C.$$

Leibniz, fundándose en el análisis de la caída de los cuerpos o bien del trabajo necesario para elevar una cierta masa a determinada altura, rectifica esta teoría, y sustituye la cantidad de movimiento *(mv)* por la *fuerza viva,* es decir, el producto de la mitad de la masa por el *cuadrado* de la velocidad ($1/2\ mv^2$). La suma que sería siempre constante en el universo sería la de las diferentes fuerzas vivas, es decir, de los productos de las masas por los cuadrados de sus velocidades. Prescindiendo del factor 1/2, que resulta innecesario, tendríamos:

$$mv^2 + m' v'^2 + m'' v''^2 + \ldots = C.$$

La física moderna, sin embargo, tiene que completar a Leibniz; porque no se puede tener sólo en cuenta la fuerza viva *mecánica,* sino la suma de todas las energías. Por ejemplo, si se dispara una bala de masa m con una velocidad v, la fuerza viva del proyectil, su capacidad para producir un trabajo, es, de acuerdo con Leibniz, $1/2\ mv^2$. Pero al chocar la bala y detenerse, no toda su energía se emplea en un trabajo mecánico, sino que se calienta, y una parte de ella sirve para elevar la temperatura, según el llamado *equivalente mecánico del calor,* calculado por Joule como 427 kilográmetros por una caloría. Por otra parte, es menester tener presente el carácter de *postulado* de la ley de conservación de la energía y, por último, el principio de la degradación de la energía (principio termodinámico de Carnot), según el cual no todas las formas de energía son utilizables para producir trabajo (por ejemplo, la calorífica sin diferencia de potencial térmico). Conviene tener, pues, presentes las leyes de la termodinámica para aclarar el sentido de la teoría de Leibniz.

[44] Leibniz tiene un interés especial por esta discusión con Descartes, porque su alcance no se limita a la rectificación de un punto importante de mecánica, sino que tiene una significación ontológica: es la clave de su interpretación del mundo desde la noción de fuerza, opuesta a la cartesiana, fundada simplemente en la extensión. Descartes elimina de su física la noción de la fuerza, porque no le parece clara y distinta, y sólo admite la extensión y el movimiento, entendido como mero desplazamiento de un cuerpo en el espacio; Leibniz hace ver que esto no basta, y que es menester introducir la noción de fuerza en el centro mismo de la física.

[45] Nueva alusión a la mecánica cartesiana. Para Descartes el movimiento es el cambio de posición de dos cuerpos, uno respecto a otro, y lo mismo daría decir que A se mueve respecto a B, o B respecto a A; sería indiferente decir que yo me muevo sobre el planeta o que éste se mueve respecto a mí. La noción leibniziana de fuerza altera esta concepción, porque establece una clara *atribución* del movimiento a un móvil, es decir, a aquel cuerpo a quien esa fuerza se aplica.

[46] Reivindicación de las mónadas como principios reales. La esencia del mundo es *vis* y no *extensio,* y la mónada no es un átomo material —expresión en rigor contradictoria—, sino un *átomo formal,* inextenso y consistente en *ímpetus, vis, conatus.*

[47] Aquí aborda Leibniz el tema de la discusión entre el mecanicismo y la finalidad o teleología, que tan pesadamente ha gravitado sobre la filosofía y la ciencia desde el siglo XVIII, anticipada ya en la centuria anterior por Spinoza. Se encontrará un estudio minucioso y profundo de esta cuestión, desde un punto de vista filosófico moderno y con sólidas bases científicas, en el libro de Brentano: *Vom Dasein Gottes* («Der teleologische Beweis», págs. 214-383). También pueden consultarse los estudios de Hans Driesch.

[48] *Fedón,* 96 y ss. Leibniz pensaba incluir en el *Discurso* la traducción de este fragmento, en el cual Sócrates habla del *nus* de Anaxágoras, y reprocha a éste no utilizar el principio fundamental que admite para explicar el mundo. Luego muestra el absurdo que sería explicar su presencia en la prisión por la situación material de su carne y sus huesos, en lugar de recurrir a la decisión de los jueces de condenarlo y a su voluntad de no huir y, por el contrario, sufrir la pena de muerte.

[49] Snell o Snellius, óptico holandés del XVII, que descubrió hacia 1618 la segunda ley de la refracción de la luz, según la cual es constante la relación del seno del ángulo de incidencia y el seno del ángulo de refracción.

[50] Matemático griego posterior a Ptolomeo.

[51] Pierre de Fermat, matemático francés, muerto en 1665, que tuvo mucha relación con Descartes e hizo importantes descubrimientos matemáticos.

[52] Esta sospecha ha sido muy discutida. La impresión dominante actualmente es que Descartes halló su demostración de un modo independiente, aunque se movió en los medios en que se había desenvuelto la actividad de Snellius, y que el descubrimiento de éste permaneció desconocido hasta después de Descartes.

[53] La llamada por Kant *prueba ontológica,* nombre con el que se la suele conocer desde entonces. El argumento ontológico, de raíces agustinianas, se encuentra formulado por primera vez en San Anselmo: *Proslogion,* cap. II. El núcleo mínimo de la prueba en su versión originaria dice así: «Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et *quidquid intelligitur, in intellectu est.* Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari *esse et in re; quod majus est.* Si ergo id, que majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non

potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.» («Pues hasta el insensato se convence de que existe, al menos en el entendimiento, algo tal que nada mayor puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y *lo que se entiende, está en el entendimiento.* Y ciertamente aquello que no puede pensarse mayor, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento, puede pensarse que *exista también en la realidad; lo cual es más.* Por tanto, si aquello tal que no puede pensarse mayor existe sólo en el entendimiento, eso mismo tal que no puede pensarse mayor, es tal que se puede pensar mayor. Pero ciertamente esto no puede ser. Existe, por tanto, sin duda, algo tal que no se puede pensar mayor, en el entendimiento y en la realidad») Las dos frases subrayadas encierran el nervio de la prueba; por una parte, el pensar una cosa significa que esa cosa tiene al menos existencia mental; por otra, se supone que existir en realidad *es mas,* es decir, la existencia es una perfección. Sobre estos dos puntos va a versar principalmente la larga polémica —que todavía dura— en torno al argumento ontológico; discusión que, por lo demás, no agota ni con mucho su último sentido ni sus supuestos.

En la Edad Media las opiniones se dividen· Gaunilón, monje de Marmoutier, se opone a la prueba de San Anselmo, en el siglo XI, en vida de éste *(Liber pro insipiente)* Santo Tomás también rechaza la demostración *(Summa theologica,* I pars, quaestio II, art. I). Escoto, en cambio, la recoge y la modifica en un sentido próximo al de Leibniz, que veremos después. Descartes —y con él todo el racionalismo— restablece el argumento ontológico, si bien con un sentido que difiere no poco del de San Anselmo En la 4.ª parte del *Discours de la méthode,* formula así Descartes la prueba· «Revenat à examiner l'idée que j'avois d'un Etre parfait, je trouvois que l'existence y étoit comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie ne sauroit l'être.» («Volviendo a examinar la idea que yo tenía de un ente perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella de la misma manera que está comprendido en la de un triángulo el que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o en la de una esfera el que todas sus partes están igualmente distantes de su centro, o incluso de un modo aún más evidente; y que, por consiguiente, es por lo menos tan cierto que Dios, que es ese ente tan perfecto, es o existe, como pudiera ser cualquier demostración de geometría») En la Meditación V, y en otros lugares, vuelve Descartes a fórmulas próximas a ésta. Kant *(Kritik der reinen Vernunft,* 2.ª ed., págs. 620-630) hace una crítica del argumento, que ha pasado durante bastante tiempo por definitiva. En Fichte y, sobre todo, en Hegel, se vuelve, sin

embargo, sobre él. Para la historia más reciente del argumento en los textos filosóficos, véase Gratry: *La connaissance de Dieu* (traducción española: *El conocimiento de Dios,* sobre todo páginas 149-161) y Brentano: *Vom Dasein Gottes,* páginas 19-59.

54 La concoide o conchoide es una curva algébrica de cuarto grado, cuya ecuación cartesiana es: $(x - a)^2 \ (x^2 + y^2) = b^2 \ x^2$. Leibniz se vale del ejemplo matemático de las asíntotas, es decir, de una recta que no puede ser alcanzada nunca por una curva, aunque ésta se aproxime a ella indefinidamente.

55 Leibniz vuelve aquí a su distinción entre las ideas verdaderas o falsas, según que las cosas sean posibles o imposibles; pero no perdamos de vista que para Leibniz imposible quiere decir contradictorio; por esto, como lo contradictorio es en rigor impensable, no hay propiamente idea suya. Este punto de vista coincide con el de Duns Escoto, que dice: «Per illud potest colorari ratio Anselmi de *summo cogitabili;* intelligenda est descriptio ejus sic: *Deus est quo,* cogitato sine contradictione, *majus cogitari non potest,* sine contradictione; nam in cujus cogitatione includitur contradictio, illud debet dici *non cogitabile,* et ita est; duo enim sunt tunc cogitabilia opposita, quae nullo modo faciunt unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. Sequitur autem tale summe cogitabile *esse in re,* per quod describitur *Deus.*» (Por ello se puede colorear el argumento de Anselmo acerca del *sumo pensable;* su descripción debe entenderse así: *Dios es un ente tal,* pensado sin contradicción, *que no puede pensarse mayor,* sin contradicción; pues aquello en cuya idea está incluída una contradicción debe llamarse *impensable,* y así es; dos pensables son, pues, entonces opuestos cuando en modo alguno hacen un solo pensable, porque ninguno de los dos determina al otro. Se sigue, pues, que tal sumo pensable *existe en realidad,* por lo cual se llama *Dios.*») *(Tractatus de primo omnium rerum principio,* cap. IV, 24.)

56 Según Leibniz, el argumento ontológico no prueba, sin más, que Dios existe, sino sólo que *si es posible, existe.* Dios, *ens a se,* es el ente cuya esencia implica su existencia; falta probar que tiene esencia, es decir, que es posible. Leibniz intenta hacerlo en la tesis 45 de la *Monadología,* donde escribe: «Ainsi Dieu seul (ou l'être nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquen aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori.*» («Así sólo Dios (o el ente necesario) tiene el privilegio de que es menester que exista si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios *a priori.*») Pero aquí entiende Leibniz, una vez más, la posibilidad como ausencia de contradicción, es decir, la posibilidad *lógica,* no *real,* que en rigor no demuestra la esencia. En otro lugar, sin embargo, intenta Leibniz completar su prueba de otro modo. Si el *ens a se* es im-

posible, también lo son todos los entes *ab alio,* pues éstos sólo existen por el *ens a se;* por tanto, no habría nada. Ahora bien, existen entes posibles, pues los tenemos ante los ojos; luego existe el *ens a se.* La demostración leibniziana de la existencia de Dios se compone de ambas proposiciones *juntas: Si el ente necesario es posible, existe; si no existe el ente necesario, no hay ningún ente posible.* La demostración pende, por tanto, del conocimiento *a posteriori* de que existen los entes contingentes, y su fórmula más ceñida sería: *Hay algo, luego hay Dios.* Sobre el sentido de esta *contingentia mundi* en la prueba de Leibniz, véase mi ensayo *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo (Escorial,* núm. II (1941), págs. 438-440).

[57] Leibniz esboza aquí una clasificación de las definiciones, de sumo interés. La definición *nominal* no muestra la posibilidad de la cosa, y por eso sólo da el *nombre* y no la *cosa* misma; cuando se muestra que lo definido es posible, se tiene una definición *real.* Esta, a su vez, puede ser simplemente experimental y *de facto* o bien causal; el tipo de estas definiciones es el de las genéticas, usadas en matemáticas; por ejemplo, si defino la esfera como el cuerpo engendrado por un semicírculo que gira sobre el diámetro; por último, la definición esencial lleva hasta las nociones primitivas, sin descansar sobre supuestos de la posibilidad de la cosa.

[58] El modo superior del conocimiento es la *intuición.* Ya hemos visto (Introducción, III), el papel del *intuitus* en la filosofía cartesiana. Este problema de la intuición va a tener largas repercusiones en la filosofía alemana posterior a Leibniz, sobre todo en Kant, que distingue la intuición sensible de la intelectual, y en Schelling, que utiliza de un modo temático la difícil noción de intuición intelectual o *intellektuelle Anschauung.*

[59] Alusión a Locke, que toma la *idea* como una realidad psíquica, que sólo existe mientras es pensada, y al renovarse en la mente es siempre numéricamente distinta.

[60] Afirmación de la tesis opuesta, la de la realidad objetiva de las ideas. En último término, es la tesis platónica; para Leibniz, la idea no es una realidad psíquica que se da transitoriamente en mí, sino el *objeto* inmediato del pensamiento, que no depende de éste, y subsiste aun cuando él falte. Recuérdese la expresión de Descartes, *l'idée est la chose même conçue.*

[61] Cf. *Monadología,* 7: «Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une monade.» («No hay tampoco medio de explicar cómo una mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, puesto que no se podría trasladar a ella nada ni concebir en ella ningún movimiento interno, que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido en su interior, como puede hacerse en los compuestos, donde hay cambio entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por las cuales pueda entrar o salir algo. Los accidentes no podrían desprenderse ni pasearse fuera de las sustancias como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos. Así ni sustancia ni accidente puede entrar de fuera en una mónada.») Las mónadas no tienen ventanas, a no ser abiertas sobre la Divinidad, único ente con quien tienen una combinación real y de quien reciben su realidad entera.

[62] *Menón,* 82 a-85 b.

[63] Animadversión es un latinismo: *animi adversio,* es decir, *animum vertere ad,* volver la mente a. Basta volver la atención a las verdades para conocerlas. Esta idea es muy próxima a la de la *simplex mentis inspectio* de Descartes: «ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa es quibus constat attendo.» (Su percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, ni lo fue nunca, aunque antes pareciera así, sino una inspección de la mente sola, que puede ser imperfecta y confusa, como era antes, o clara y distinta, como es ahora, según que yo atienda menos o más a los elementos de que consta.») (Meditatio II.)

[64] Este pasaje aclara el sentido del innatismo de Leibniz. Las ideas son innatas en un sentido radical, no psicológico, puesto que nada me viene de fuera y todo está contenido en mi sustancia. El alma expresa todo el universo, y estas expresiones se encuentran en ella, y Leibniz las llama *ideas;* y sólo cuando estas expresiones son aprehendidas o concebidas por el alma se convierten en *conceptos.* Estos no son poseídos *ya* desde luego por la mente, sino que se requiere un esfuerzo mental para captarlos; únicamente, este esfuerzo no se ejerce sobre una realidad externa a nosotros, sino sobre la propia alma.

[65] La única realidad externa que para las mónadas existe es Dios, como ya hemos visto en diferentes ocasiones. Leibniz opone esta visión *por Dios* a la visión *en Dios* de Malebranche. (Cf. Introducción, III.)

[66] Evangelio de San Juan, I, 9.

[67] Leibniz recoge la teoría aristotélica del intelecto agente o νοῦς ποιητικός, esbozada casi alusivamente en el *De Anima,* III, caps. IV-V. El averroísmo latino de Sigerio de Brabante y otros interpretó esta doctrina de un modo incompatible con el dogma cristiano, afirmando un entendimiento único universal, que comprometía la inmortalidad personal del alma. Véanse los co-

mentarios de Santo Tomás al *De Anima* y el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas.* También un escrito de Leibniz, de 1702, titulado *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel.*

[68] Doctor de Sorbona, en el siglo XIII, muerto en 1272, que se opuso violentamente a las Ordenes mendicantes, dominicana y franciscana.

[69] Es la doctrina del φαινόμενον ἀγαθόν de Aristóteles *(Ethica Nicomachea,* III, 4, 1.113 a 16 y ss.). La voluntad tiende siempre al bien (cf. nota 36), pero como cabe el error, cabe la posibilidad de que se quiera el mal, pero *sub specie boni,* es decir, tomándolo como bueno; por eso puede decirse, en general, que la voluntad quiere el *bien aparente,* que puede serlo realmente o no.

[70] Se llaman, respectivamente, supralapsarios o infralapsarios los teólogos que opinan que Adán estaba ya determinado a pecar antes de la caída *(lapsus)* o sólo después de ella.

[71] La gracia llamada eficaz es siempre victoriosa, porque se dan con ella las circunstancias pertinentes para su eficacia, y esto es lo que se llama su congruencia; Dios conoce por su *ciencia media* los esfuerzos y méritos de los hombres, y los recompensa mediante esas circunstancias que elige.

[72] Leibniz alude a la *ciencia media,* según la doctrina del jesuíta español Luis de Molina (1535-1600), que escribió un libro famoso titulado *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia.* Molina distingue tres ciencias distintas en Dios: 1) la ciencia de *simple intelección, con la cual conoce los posibles;* 2) la ciencia de *visión,* mediante la cual conoce los acontecimientos reales o actuales (desde el punto de vista humano, pasados, presentes y futuros), y 3) la ciencia *media,* con la cual conoce algo intermedio entre los posibles y los reales, a saber, los *futuribles,* es decir, los condicionales que se realizarían si se pusiera una condición, que puede faltar. En otros términos, con la primera de las ciencias conoce todo lo que *puede ser;* con la segunda, lo que *es* (visto desde el tiempo, lo que fue, es o será); con la tercera, lo que *sería.* Esta teoría intentaba resolver el problema de la libertad humana y la omnipotencia y la presciencia divina por otra vía que la doctrina de la *premoción física* del dominico, español también, Báñez. Leibniz habla extensamente de la ciencia media en su *Théodicée,* 39 y 40.

[73] Leibniz —de acuerdo con la teología católica y en oposición a la *sola fides* de Lutero— considera necesarias las obras humanas, aunque éstas a su vez requieran la gracia, y les concede valor en sí mismas.

[74] Leibniz distingue la espontaneidad y la libertad. Toda sustancia es espontánea, puesto que no cabe intervención exterior alguna en ella, ni por tanto coacción; pero para que haya libertad se requiere algo más: que se ofrezcan varias posibilidades, que se pueda deliberar y decidir; y esto sólo acontece en las sustancias inteligentes. La planta crece espontáneamente, porque lo

hace por su propia naturaleza, sin que nadie la obligue; pero no es libre, porque no tiene opción entre crecer o no, ni se decide a ello, ni conoce su crecimiento. Compárese esta doble noción de espontaneidad y libertad con la definición de Spinoza *(Ethices* pars I, def. VI): «Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.» («Se dice libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza, y se determina a obrar por sí sola; necesaria, en cambio, o más bien obligada, aquella que es determinada por otro a existir y obrar, por cierta y determinada razón.») En esta definición hay dos elementos: por una parte, es una reiteración de la noción de *ens a se* o de *causa sui,* y por tanto sólo Dios —o la sustancia— puede ser libre; por otra parte, y por lo que se refiere al obrar, la libertad de Spinoza es la mera espontaneidad leibniziana. Vemos aquí acusada claramente la doble raíz panteísta y mecanicista del spinozismo, opuesta al personalismo teísta y teleológico de Leibniz.

[75] Santa Teresa de Jesús, de la que dice Leibniz en una carta de 1696 a André Morell, citada por Thouverez: «Quant à sainte Thérèse, vous avez raison d'en estimer les ouvrages; j'y trouvai un jour cette belle pensée que l'âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle dans le monde: ce qui donne même une réflexion considérable en philosophie que j'ai employée utilement dans une de mes hypothèses.» («En cuanto a Santa Teresa, tenéis razón en estimar sus obras; un día encontré en ellas este hermoso pensamiento: que el alma debe concebir las cosas como si no hubiera en el mundo más que Dios y ella: lo que incluso sugiere una reflexión filosófica estimable, que he empleado útilmente en una de mis hipótesis.»)

[76] Leibniz se opone al ocasionalismo de Malebranche, que sustituye por su doctrina de la armonía preestablecida, según la cual los despliegues autónomos de todas las mónadas —y en particular el alma y el cuerpo— coinciden, formando un universo congruente, porque cada sustancia ha sido creada por Dios de modo que armonice con todas las demás, aunque no exista interacción real entre ellas ni otra intervención divina que la previa acción creadora.

[77] Los últimos párrafos del *Discurso de metafísica* están dedicados a esbozar la teoría de la persona y de la relación de los espíritus entre sí y con Dios. Y vemos cómo la distinción principal entre los espíritus y las demás sustancias es el conocimiento que de sí tienen. El espíritu viene caracterizado, tradicionalmente, por la entrada en sí mismo —recuérdese el *homo interior* agustiniano y todas sus repercusiones ulteriores—; la persona se constituye en la *reflexión* sobre sí propia, y de ahí procede, por una parte, la posibilidad de aprehensión de la verdad y, por otra, la cualidad moral, que asegura la verdadera perduración o inmortalidad *sensu stricto.*

[78] Es el primer texto, probablemente, en que aparece el término *yo,* de tan larga historia filosófica, empleado sustantivamente y en sentido rigurosamente metafísico. Descartes hace un uso pronominal del yo, y por eso dice *je* (con verbos): *je pense, je suis;* la famosa expresión de Pascal: *le moi est haïsable,* el yo es odioso, tenía, como advierte Thouverez, un sentido más moral que metafísico. En Leibniz tiene ya el carácter de realidad última, que asegura la identidad de la sustancia consigo misma; y esta identidad es a la vez —no se olvide— *temporal,* fundada en el recuerdo, y *personal:* ser *yo* es ser siempre el mismo *personaje,* a lo largo del tiempo, y saber *quién* se es.

[79] La inmortalidad que Leibniz postula tampoco es la mera subsistencia, que está asegurada a todas las sustancias. Es la inmortalidad con el recuerdo, la inmortalidad del personaje que se es. Leibniz reconoce la estricta realidad de la *persona* en cuanto tal, y no confunde su pervivencia —es decir, la inmortalidad personal en sentido riguroso— con la conservación de ninguna otra realidad, por próxima que sea.

[80] Leibniz insiste en la intransferibilidad del yo y, por consiguiente, en el carácter insustituíble de la vida humana. En rigor, está muy cerca de la adivinación de importantes verdades; Leibniz advierte que no tiene sentido hablar del *mismo* hombre si éste no recuerda nada del pasado; en otros términos, no cabe la identidad del *yo* si la circunstancia es totalmente *otra.* No tiene sentido hablar de que *yo mismo* sea rey de la China —es decir, pase a una circunstancia totalmente distinta sin acordarme del pasado—, esto es, sin conservar nada de mi actual circunstancia. El yo, por tanto, abstraído de todos los acontecimientos que le pertenecen y que ha de conocer, no existe. El monadismo de Leibniz obliga a esta conclusión, puesto que la sustancia encierra ya en sí misma todas sus posibilidades; pero aunque suprimiésemos esta concepción hermética de la sustancia, la evidencia de Leibniz de que mi realidad personal no es posible más que con una identidad de mi yo y de sus recuerdos, es decir, una identidad de circunstancia, conserva todo su valor.

[81] Distinción rigurosa entre sustancia y persona. La persona, además de ser, sabe que es y conserva este recuerdo en el tiempo. Compárese esta doctrina con la definición de la eternidad que da Boecio (*De consolatione philosophiae,* lib. V, prosa VI): «Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», «la eternidad es la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable». El ser personal supone una *posesión* de la vida; si bien como en el hombre se trata de una persona *temporal,* esa posesión es imperfecta y sólo en el recuerdo, no simultánea, y terminada hacia el pasado y el futuro. Pero la posesión de la vida, siquiera en una parcela, es esencial a la persona, mientras que la realidad de una mera sustancia no supone esa posesión de sí misma.

[82] Leibniz establece una relación análoga entre los términos ente-perfección y persona-felicidad. La perfección de una persona

es la felicidad, es decir, la perfección de una vida que se sabe a sí misma.

[83] Al distinguir rigurosamente la realidad personal como irreductible a cualquier otra, Leibniz establece, junto al principio de la conservación de las sustancias, el principo de la *conservación de las personas* insustituíbles, *en cuanto personas,* es decir, con su cualidad moral y su conocimiento de sí mismas.

[84] Leibniz termina su *Discurso de metafísica* con una conclusión religiosa, que muestra el propósito general del escrito. Todo el *Discurso* prepara este final, en el que se apunta, siquiera sea muy de pasada, una distinción entre los dos órdenes del conocimiento de Dios, el natural, por el que conocemos a Dios *in speculo et aenigmate,* y el sobrenatural, en que veremos a Dios *facie ad faciem,* después de esta vida, y que no tiene comparación con lo que el hombre puede alcanzar, ni con los sentidos ni con el espíritu, en la vida temporal.

Indice